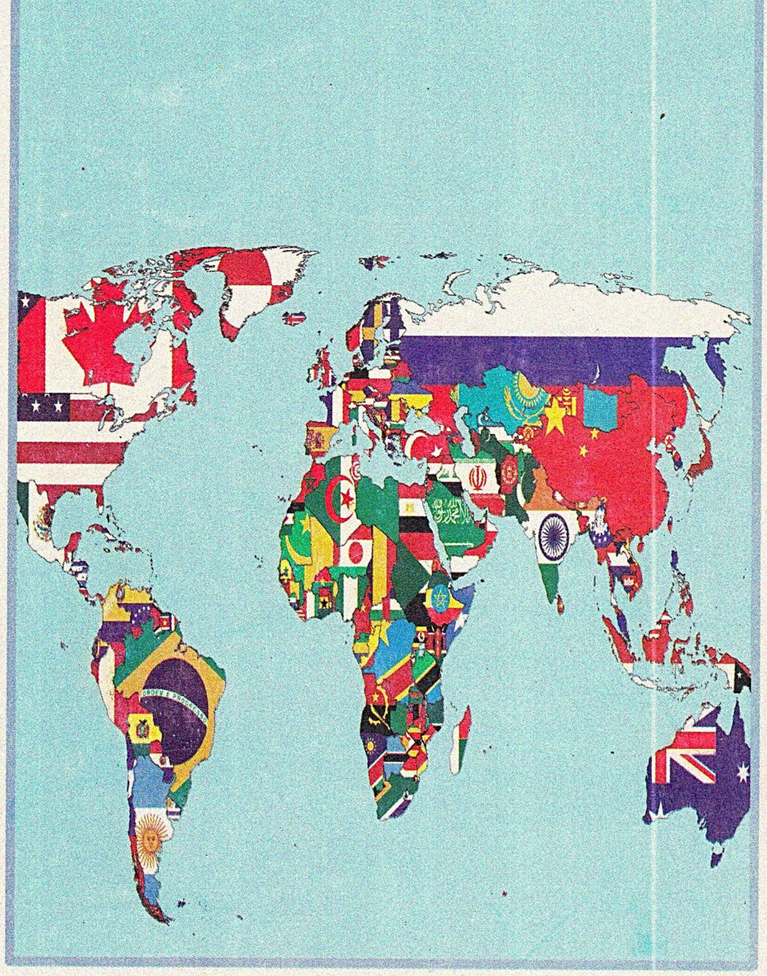


المشروع القومي للترجمة
المركز القومي للترجمة

مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية

تأليف
أندرو هيود

ترجمة
محمد صفار

1830

سلسلة العلوم
الاجتماعية للباحثين
5

مدخل
إلى الأيديولوجيات السياسية

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

سلسلة العلوم الاجتماعية للباحثين
المشرف على السلسلة: فيصل يونس

- العدد: 1830
- مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية
- أندرو هيود
- محمد صفار
- الطبعة الأولى 2012

هذه ترجمة كتاب:
Political Ideologies 4th edition: An Introduction
By: Andrew Heywood

هذا العمل يصدر بالتعاون مع مؤسسة فورد

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

مدخل
إلى الأيديولوجيات السياسية

تأليف: أندرو هيود
ترجمة: محمد صفار

2012

هيود، أندرو.
مدخل إلى الايديولوجيات السياسية/ تأليف:
أندرو هيود، ترجمة: محمد صفاء. ـ القاهرة :
الهيئة المصرية العامة للكتاب،٢٠١٢.
٤٦٤ ص؛ ٢٤سم.
تدمك ٧ ١٤٨ ٢٠٧ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ المذاهب السياسية.
أ ـ صفاء، محمد. (مترجم)
ب ـ العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ٣٩٠١/ ٢٠١٢

I. S. B. N 978 - 977 - 207 -148 - 7

ديوى ٣٢٠,٥

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي، وتعريفه بها. والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

مقدمة الطبعة الرابعة

جرت كتابة الطبعة الأولى من الأيديولوجيات السياسية على خلفية ثورات أوروبا الشرقية (١٩٨٩ ـ ١٩٩١). وبالنظر إلى الماضى، كان "انهيار الشيوعية"، مظهرًا ومحفزًا لسلسلة من التطورات السياسية ـ التاريخية المترابطة فى العديد من الحالات وذات الأهمية العميقة. ومن أهم تلك التطورات نمو الاقتصاد الرأسمالى العالمى وصعود القومية الإثنية والأصولية الدينية وظهور مجتمعات "المعلومات" أو ما بعد الحداثة وقيام نظام عالمى أحادى القطبية تسيطر عليه الولايات المتحدة وميلاد الإرهاب العالمى. ويبدو أن التاريخ قد أخذ يسرع الخطو بطرق مبهرة، إذ أصبحت الآن يقينيات ورواسخ القيم محل شك، أو جرى فى بعض الحالات طرحها جانبًا بشكل كلى، وتحمل تلك العمليات تداعيات كبرى للأيديولوجيات السياسية. فقد أُعلنت وفاة الاشتراكية بوجه عام: ويدعى البعض النصر النهائى لليبرالية الغربية، بينما يشير آخرون أنها فى أزمة، وتتكيّف القومية مع تحديات النزعات فوق القومية والتعددية الثقافية، وما إلى ذلك.

ويرى بعض المعلقين أن تلك التبدلات أعراض لعملية أعمق، ألا وهى زوال الأيديولوجيا ذاتها (ومعها زوال الحزب السياسى صاحب البرنامج). ولم يعد للأيديدلوجيا السياسية ببساطة مكان فى عالم ما بعد حداثى متعولم يتسم بالتشرذم الاجتماعى ويسوده الاستهلاك الشخصى. وعلى أية حال، إن ما نشهده ليس نهاية الأيديدلوجيا (وهو أمر يعد إعلانه دائمًا فى غاية الخطورة) بقدر ما أن التقاليد الأيديولوجية الرئيسية تجاوزها التاريخ فى الواقع. ولقد ناضل التفكير الأيديولوجى الجديد ليجعل للعالم كما هو معنى، ولكنه بصراحة ليس لديه أدنى فكرة عن الوجهة التى يسير العالم إليها. وبالرغم من ذلك، سيكون

مصير الأيديولوجيا، باعتبارها المصدر الرئيسى للمعنى والمثالية فى السياسية، هو البقاء، فى أى شكل أو قالب تتخذه. وفى النهاية، سيكون مصير السياسية المنزوعة الأيديولوجيا أو ذات التوجه الاستهلاكى هو الهلاك، لأنها لا تمنح الناس سببًا للإيمان بشىء أكبر من المصلحة الذاتية المادية ولأن الروايات الشخصية للناس لا يكون لها معنى إلا عند وضعها داخل الروايات التاريخية الأكثر اتساعًا.

وتحاول الطبعة الرابعة أن تأخذ فى الاعتبار كيفية تكيُّف التقاليد الأيديولوجية الرئيسية، بل والأيديولوجيا ذاتها، مع تلك التحديات. وهناك فصل جديد عن التعددية الثقافية (الفصل الحادى عشر)، فبالرغم من أن التعددية الثقافية قد لا تشكل أيديولوجيا بنفس المعنى مثل الليبرالية والاشتراكية (وهو السؤال الذى تتم مناقشته فى هذا الكتاب ذاته، دون حاجة لتكرار ذلك) صارت الآن تلك القضايا التى نشأت، عما تتسم به العديد من المجتمعات الحديثة من طابع يتزايد فيه التعدد الإثنى والدينى والثقافى، من الأهمية بمكان، بحيث تستحق أن تعالج على نحو مستقل، وليس كنقاشات فرعية داخل الليبرالية والأيديولوجيا المحافظة. ولعل قضية أخرى تلقت اهتمامًا أكبر هى طبيعة ودلالة الانتقال مما يسمى بالأيديولوجيا "الكلاسيكية" إلى ما جرى وصفه بالأيديولوجيات "الجديدة". لماذا ظهرت هذه الأيديولوجيات؟ وبأى معنى تعد جديدة؟ وكيف تختلف عن الأيديولوجيا القديمة؟ تمت مراجعة وتحديث هذا النص أخذًا فى الاعتبار لكل من التغيرات الحادثة بداخل الأيديولوجيات ذاتها وكذلك تغير دلالتها. ونتيجة لذلك، جرى على سبيل المثال اختصار عرض الشيوعية التقليدية، بينما تم التوسع فى مناقشة الأيديولوجيا الإسلامية وجوانب السياسية الخارجية لأيديولوجيا المحافظين الجدد.

وفى الختام أود أن أشكر كل من علق أو أرسل استجابة للطبعات الأولى من هذا الكتاب، وآمل أن تقطع هذه الطبعة بعض الخطوات على طريق تناول القضايا والمقترحات التى أثارتها الطبعات الأولى.

أندرو هيود

الفصل الأول

مقدمة فى فهم الأيديولوجيا

نظرة تمهيدية

إن جميع الناس مفكرون سياسيون. وسواء علموا بذلك أم لم يعلموا، فإن الناس يستخدمون المفاهيم والأفكار السياسية حينما يعبرون عن آرائهم أو يصرحون بما فى أذهانهم. وتتبعثر فى لغة الحياة اليومية مصطلحات مثل "الحرية" و"الإنصاف" و"المساواة" و"العدالة" و" الحقوق". وفى نفس الوقت، يوظف الناس بشكل منتظم كلمات من مثل "محافظ" و"ليبرالى" و"اشتراكى" و"شيوعى" و"فاشستى" إما لوصف آرائهم الخاصة أو آراء غيرهم. وعلى أية حال، مع أن تلك المصطلحات مألوفة وحتى شائعة، يندر أن تستخدم بأى دقة أو بفهم واضح لمعانيها. ما هى"المساواة" على سبيل المثال؟ وماذا يعنى أن تقول: كل الناس سواسية؟ هل يولد الناس متساوين وهل ينبغى معاملتهم من قبل المجتمع كما لو كانوا متساوين؟ أينبغى أن تكون للناس حقوق متساوية ونفوذ سياسى متساو وأجور متساوية؟ وبالمثل عادة ما يُساء استخدام كلمات مثل " اشتراكى" أو "فاشستى"؟ ما القيم أو المعتقدات التى يعتنقها الفاشستيون، ولماذا يعتنقونها؟ كيف تختلف آراء الاشتراكيين عن تلك الخاصة بالليبراليين أو المحافظين أو الفوضويين؟ إن هذا الكتاب يتقصى الأفكار والمعتقدات الأساسية للأيديولوجيات السياسية الكبرى. ويتناول هذا الفصل التمهيدى دور الأفكار فى السياسة، وحياة ومراحل (التى هى متداخلة فى بعض الأحيان) مفهوم الأيديولوجيا، وطبيعة وبيئة الفكر الأيديولوجى، واللاندسكيب (المنظر) المتغير للأيديولوجيات السياسية.

دور الأفكار

ليس كل المفكرين السياسيين يسلمون بأن الأفكار والأيديولوجيات ذات أهمية بالغة، لأن السياسة جرى التفكير فيها فى بعض الأوقات على أنها ليست أكثر بكثير من مجرد صراع على السلطة. ولو كان ذلك صحيحًا، ستكون الأفكار السياسية مجرد دعاية أى قالب للكلمات أو مجموعة من الشعارات المصممة للفوز بالأصوات الانتخابية أو لكسب الدعم الشعبى. ولذلك ستغدو الأفكار والأيديدلوجيا ببساطة مجرد "تجميل لواجهة المتجر" يستخدم لإخفاء الحقائق الأعمق للحياة السياسية. وهذا الموقف يدعمه المذهب السلوكى، وهو تلك المدرسة فى علم النفس التى تعتقد أن البشر ليسوا أكثر بكثير من آلات بيولوجية معدة للقيام بالفعل (أو بالأحرى رد الفعل) استجابة لمنبه خارجى. أما الفاعل المفكر، سويًا مع أفكاره وقيمه ومشاعره ونواياه، فليس له أهمية بمنتهى البساطة.

وهناك نظرة مماثلة لذلك أيضا هى "المادية الجدلية" وهى الشكل الخام للماركسية التى سيطرت على البحث الفكرى فى الاتحاد السوفيتى وغيره من الدول الشيوعية التقليدية الأخرى. وتؤكد تلك النظرة على أن الأفكار السياسية يمكن فهمها فقط فى ضوء المصالح الطبقية أو الاقتصادية لأولئك الذين يعبرون عنها. فللأفكار أساس مادى، وليس لها معنى أو أهمية فى حد ذاتها. وقد طُرحت أيضا وجهة النظر المقابلة، حيث يرى الاقتصادى البريطانى جون ماينارد كينز (١٨٨٣ ـ ١٩٤٦) على سبيل المثال، أن العالم لا تحكمه سوى بأكثر من الأفكار الخاصة بالمنظِّرين الاقتصاديين والفلاسفة السياسيين. وصاغ هذا الرأى فى الصفحات الختامية لكتابه النظرية العامة:

> **"إن الرجال العمليين، الذين يعتقدون فى أنفسهم أنهم معافون من أية مؤثرات فكرية، يعدون فى العادة عبيداً لأحد الاقتصاديين الميتين. وأولئك المجانين فى مقاعد السلطة، الذين يسمعون أصواتاً فى الهواء، إنما يستخلصون حيلهم من كاتب أكاديمى تافه عاش منذ بضع سنوات ماضية" (Keynes [1936] 1963, p. 383).**

وبعيدًا عن أن يصرف هذا الموقف الأفكار لكونها استجابات مقيدة للظروف العملية، فإنه يلقى الضوء على الدرجة التى تقدم بها المعتقدات والنظريات ينبوعًا للفعل البشرى. إن العالم يحكمه فى النهاية "كُتاب أكاديميون قليلو الشأن". ويلمِّح هذا الرأى إلى أن الرأسمالية الحديثة فى جوانب مهمة منها، على سبيل المثال، تطورت عن علم الاقتصاد الكلاسيكى لآدم سميث (انظر ثبت المفكرين ص. أ) ودافيد ريكاردو (١٧٧٢ ـ ١٨٢٣)، وكذلك أن الشيوعية السوفيتية تشكلت بصورة بارزة بواسطة كتابات كارل ماركس (انظر ثبت المفكرين ص. س) وفلاديمير اليتش لينين (انظر ثبت المفكرين ص. ز)، وأيضًا أن تاريخ ألمانيا النازية ليس من الممكن فهمه إلا بالارتباط بالمبادئ التى قدمها هتلر فى كتابه «كفاحى».

وفى الواقع، يعد هذان التوصيفان للحياة السياسية أحاديى الجانب وغير ملائمين، لأن الأفكار السياسية ليست مجرد انعكاس سلبى للمصالح المبتغاة أو الطموح الشخصى، بل تتمتع بالقدرة على إلهام وإرشاد الفعل السياسى ذاته، ومن ثم تستطيع تشكيل الحياة المادية. وفى نفس الوقت، لا تنشأ الأفكار السياسية من فراغ، ولا تسقط من السماء كالمطر، وإنما تتشكل كل الأفكار السياسية من قبل الظروف السياسية والاجتماعية، التى تخدمها. وبمنتهى البساطة، ترتبط النظرية السياسية والممارسة السياسية بشكل لا يقبل الانفصال. وأى توصيف متوازن للحياة السياسية ينبغى من أجل ذلك أن يعترف بالتفاعل الثابت بين الأفكار والأيديولوجيات من جهة والقوى التاريخية والاجتماعية من جهة أخرى.

وتؤثر الأفكار والأيديولوجيات على الحياة السياسية بعدد من الطرق، فهى فى المقام الأول تقدم منظورًا يتم فهم وتفسير العالم من خلاله. فلا يرى الناس العالم كما هو ولكن فقط كما يتوقعونه أن يكون ـ بعبارة أخرى، إنهم يرونه عبر حجاب من المعتقدات والافتراضات المتأصلة، حيث يعتنق كل شخص، سواء بوعى أو بدون وعى منه، مجموعة من المعتقدات والقيم السياسية التى ترشد سلوكه وتؤثر على تصرفه. وبذلك تحدد الأفكار والأيديولوجيات السياسية الأهداف الملهمة للفعل السياسى. ومن هذه الزاوية يخضع الساسة لمؤثرين مختلفين للغاية. فمن دون شك أن جميع الساسة يطلبون السلطة، وهذا يرغمهم على أن يكونوا

براجماتيين(*)، أى أن يتبنوا تلك السياسات والأفكار ذات الشعبية الانتخابية أو التى تكسب تأييد الجماعات القوية كرجال الأعمال أو الجيش. لكن الساسة على أية حال قلما يطلبون السلطة لذاتها، إذ هم يعتنقون أيضا معتقدات وقيمًا وقناعات عما سيفعلونه بالسلطة عند حيازتها. وبالرغم من ذلك، يختلف التوازن بين الاعتبارات البراجماتية والأيديولوجية من سياسى لآخر، وأيضًا فى بعض الحالات من مرحلة لأخرى من الحياة المهنية لنفس السياسى.

كما تساعد الأفكار السياسية أيضا على تشكيل طبيعة النظم السياسية، لأن نظم الحكم تختلف بقدر معتبر فى أرجاء العالم وترتبط دائمًا بقيم أو مبادئ معينة. فقد قامت الملكيات المطلقة على الأفكار الدينية الراسخة، وخصوصًا الحق الإلهى المقدس للملوك، وتتأسس النظم السياسية فى البلدان الغربية المعاصرة على مجموعة من المبادئ الديمقراطية الليبرالية. وتحترم الدول الغربية بشكل نمطى الأفكار المتعلقة بالحكومة الدستورية المقيدة، وتؤمن أيضًا أن الحكومة يجب أن تكون تمثيلية وقائمة على الانتخابات التنافسية والدورية. وبنفس هذه الطريقة، اتبعت النظم السياسية الشيوعية التقليدية لمبادئ الماركسية ـ اللينينية. بل إن حقيقة انقسام العالم إلى مجموعة من الدول القومية وتركز سلطة الحكومة عادة على المستوى القومى ما هو إلا انعكاس لأثر الأفكار السياسية، وهى فى هذه الحالة فكرة القومية، وعلى وجه أكثر تحديدًا مبدأ تقرير المصير القومى.

وأخيرًا، تستطيع الأفكار السياسية أن تكون نوعًا من اللحام الاجتماعية الذى يزود الجماعات الاجتماعية، وحتى المجتمعات بأكملها، بمجموعة من المعتقدات والقيم التى تقوم بتوحيدها. وقد ارتبطت الأيديولوجيات السياسية بوجه عام بطبقات اجتماعية معينة ـ مثلاً ارتبطت الليبرالية بالطبقات الوسطى، والأيديولوجية المحافظة بالأرستقراطية المالكة للأرض، والاشتراكية بالطبقة العمالية وهكذا. وتعكس هذه الأفكار الخبرات الحية والمصالح والتطلعات المرتبطة بطبقة اجتماعية معينة، ومن ثم تساعد على تعزيز الإحساس بالانتماء

(*) البراجماتية هى السلوك الذى يتشكل وفقا للظروف والأهداف العملية وليس الأهداف الأيديولوجية.

والتضامن. ومع ذلك يمكن للأفكار والأيديولوجيات أن تنجح فى ربط الجماعات والطبقات المختلفة داخل المجتمع. وعلى سبيل المثال، هناك أساس موحد من القيم الديمقراطية - الليبرالية فى معظم الدول الغربية، بينما خلق الإسلام فى البلدان الإسلامية مجموعة مشتركة من المبادئ الأخلاقية والمعتقدات. وعن طريق تزويد المجتمع بثقافة سياسية موحَّدة، تساعد الأفكار السياسية على دعم النظام والاستقرار الاجتماعى. ومع ذلك، يمكن لمجموعة موحَّدة من الأفكار والقيم السياسية أن تنمو بصورة طبيعية داخل المجتمع، أو يمكن أن تُفرض من أعلى فى محاولة لصناعة الطاعة وممارسة التحكم. وتتوافر أوضح أمثلة على تلك الأيديولوجيات (الرسمية) فى أنظمة الحكم الفاشستية والشيوعية.

آراء فى الأيديولوجيا

يُعد هذا الكتاب فى المقام الأول دراسة للأيديولوجيات السياسية وليس تحليلاً لطبيعة الأيديولوجيا. ويصدر الكثير من الارتباك عن حقيقة أن "الأيديولوجيا" وبالرغم من اتصالهما البين، فإنهما مسألتان مختلفتان للغاية فى دراستهما. فأن تتفحص "الأيديولوجيا" هو أن تفكر فى نمط خاص من الفكر **السياسى، يتميز عن علم السياسة أو الفلسفة** السياسية. ولذلك تتعلق دراسة الأيديولوجيا السياسية بالتفكير فى أسئلة عن طبيعة ودور ودلالة تلك الفئة من الفكر، والتى ينبغى أن تصنف تحتها مجموعات من الأفكار والأطروحات السياسية كأيديولوجيات. فعلى سبيل المثال، هل الأيديولوجيا صواب أم خطأ، تحريرية أم قمعية، محتمة أم مجرد انتقالية؟ وبالمثل هل تعد القومية والتعددية الثقافية أيديولوجيات بنفس المعنى كالليبرالية والاشتراكية؟ ومن ناحية أخرى أن تدرس "الأيديولوجيات" يعنى العناية بتحليل محتوى الفكر السياسى، والاهتمام بالأفكار والمذاهب والنظريات التى قدمتها التقاليد الأيديولوجية المختلفة والتى نشأت بين طيَّاتها. فمثلاً، ماذا تستطيع الليبرالية أن تخبرنا عن الحرية؟ لماذا ناصر الاشتراكيون تقليديًا المساواة؟ كيف يدافع الفوضويون عن فكرة مجتمع اللا دولة؟ لماذا نظر الفاشستيون إلى الصراع والحرب كظواهر صحية؟ ومن أجل تفحص تلك المسائل المتعلقة "بالمحتوى" من الضرورى أن نأخذ بعين الاعتبار "نمط" الفكر السياسى الذى نتعامل معه. وقبل مناقشة الأفكار والمذاهب المميزة

لما يُسمى بالأيديولوجيات، فإننا فى حاجة إلى التفكير فى أسباب تصنيف تلك المجموعات من الأفكار باعتبارها أيديولوجيات. والأهم من ذلك هو بماذا يخبرنا هذا التصنيف؟ وماذا نستطيع أن نعرف مثلاً عن الليبرالية والاشتراكية والنسوية والفاشستية من حقيقة أنها صنفت باعتبارها أيديولوجيات؟

إن المشكلة الأولى التى تواجه أى مناقشة لطبيعة الأيديولوجيا هى حقيقة أنه لا يوجد تعريف مستقر أو متفق عليه لذلك المصطلح، وإنما هناك مجموعة من التعريفات المتنافسة. ومثلما وضع دافيد ماكليلان (١٩٩٥) الأمر، "الأيديولوجيا هى أكثر المفاهيم مراوغة فى العلوم الإنسانية بأكملها". وهناك القليل من المصطلحات السياسية التى شكلت موضوعًا لمثل هذا الخلاف العميق والملتهب. وقد حدث هذا لسببين. فى المقام الأول، تقر جميع مفاهيم الأيديولوجيا بالعلاقة بين النظرية والممارسة، ويكشف مصطلح الأيديولوجيا عن النقاشات المثيرة للخلافات، التى عولجت فى الجزء السابق من هذا الفصل، بصدد دور الأفكار فى السياسة والعلاقة بين المعتقدات والنظريات من جهة، وبين العالم المادى أو السلوك السياسى من جهة أخرى. ثانيًا، لم يتمكن مفهوم الأيديولوجيا من الوقوف بمنأى عن الصراع الدائر بين الأيديولوجيات السياسية وفى داخلها. ولفترة طويلة من تاريخه، استخدم مصطلح "الأيديولوجيا" كسلاح سياسى أى كأداة لإدانة أو انتقاد مجموعات الأفكار أو أنساق العقائد الخاصة بالخصوم. ولم يحدث الاستخدام الواسع لمفهوم محايد وموضوعى ظاهريًا للأيديولوجيا حتى النصف الثانى من القرن العشرين، وحتى حينئذ استمرت الخلافات بصدد الدور الاجتماعى والدلالة السياسية للأيديولوجيا. وضمن المعانى التى ارتبطت بالأيديولوجيا التالى:

- نسق عقيدى سياسى.
- مجموعة من الأفكار السياسية ذات التوجه الحركى.
- أفكار الطبقة الحاكمة.
- رؤية كونية لجماعة اجتماعية أو طبقة اجتماعية معينة..
- أفكار سياسية تجسد أو تبين المصالح الاجتماعية أو الطبقية.

- أفكار تسكن الفرد داخل سياق اجتماعى وتولد إحساسا بالانتماء الجماعى.
- مجموعة من الأفكار المصرح بها رسميًا وتستخدم لإضفاء الشرعية على نظام سياسى ما.
- مذهب سياسى شامل يدعى احتكار الحقيقة.
- مجموعة مجردة ومنظمة بدرجة عالية من الأفكار السياسية.

ورغم ذلك فإن أصول المصطلح واضحة، فقد صك أنطوان دستو دو تراسى (١٧٨٤ ـ ١٨٣٦) كلمة أيديولوجيا أثناء الثورة الفرنسية واستخدم لأول مرة علانية فى عام ١٧٩٦. وتشير الأيديولوجيا عند دو تراسى إلى "علم الأفكار" الجديد، أى علم ـ الفكرة (idea-ology) بصورة حرفية. فقد اعتقد، مع ذلك الحماس العقلانى النمطى للتنوير، أن من الممكن موضوعيًا الكشف عن أصول الأفكار، وأعلن أن هذا العلم الجديد سوف يتمتع بنفس المكانة الخاصة بالعلوم الراسخة كعلم الأحياء وعلم الحيوان. وبصورة أكثر جرأة، أشار دو تراسى إلى أن الأيديولوجيا ستتوج فى النهاية كملكة للعلوم، بما أن جميع أشكال البحث تتأسس على الأفكار. ورغم هذه التوقعات العالية لم يكن لذلك المعنى الأصلى للمصطلح على أية حال سوى أثر محدود على استخدام اللاحق.

وتبدأ السيرة المهنية للأيديولوجيا كمصطلح سياسى مفتاحى من الاستخدام الذى حدث له فى كتابات كارل ماركس. ويفسر استخدام ماركس للمصطلح والاهتمام الذى أبدته الأجيال اللاحقة من المفكرين الماركسيين به، إلى حد بعيد، تلك الشهرة التى تتمتع بها الأيديولوجيا فى الفكر السياسى والاجتماعى الحديث. لكن المعنى الذى نسبه ماركس للمفهوم مختلف للغاية عن ذلك الذى يعزوه إليه التيار السائد فى التحليل السياسى. فقد استخدم ماركس المصطلح فى عنوان عمله المبكر الأيديولوجيا الألمانية (١٨٤٦ - ١٩٧٠) الذى كتبه بالتعاون مع رفيق عمره فريدريك إنجلز (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥). ويحتوى هذا الكتاب أيضًا على أوضح وصف أورده ماركس لرؤيته عن الأيديولوجيا:

"تعد الأفكار السائدة فى كل حقبة أفكار الطبقة الحاكمة، أى أن الطبقة التى تمثل القوة المادية الحاكمة فى المجتمع هى فى نفس الوقت القوة

الفكرية الحاكمة. فالطبقة التى تملك وسائل الإنتاج المادى تحت تصرفها تسيطر فى ذات الوقت على وسائل الإنتاج العقلى، بحيث يمكن القول بوجه عام عندئذ إن أفكار الذين لا يملكون وسائل الإنتاج العقلى تخضع لها [أى للطبقة حاكمة](*)" (Marx and Engles, 1970, p. 64).

ويحظى مفهوم ماركس للأيديولوجيا بعدد من الملامح الحاسمة. أولاً، ارتباط الأيديولوجيا بالوهم والغموض: فهى مسئولة عن رؤية زائفة أو خاطئة للعالم، وهو ما أشار إليه إنجلز لاحقًا بمصطلح "الوعى الزائف"(**). واستخدم ماركس الأيديولوجيا كمفهوم نقدى يهدف إلى إماطة اللثام عن عملية الإضفاء الممنهج للغموض، وقد صنف أفكاره هو باعتبارها علمية، لأنها مصممة بدقة للكشف عن آليات التاريخ والمجتمع. وهكذا كانت المفارقة بين الأيديولوجيا والعلم، وبين الزيف والحقيقة، ذات أهمية حيوية بالنسبة لاستخدام ماركس للمصطلح. ثانيًا، ارتباط الأيديولوجيا بنظام الطبقات، إذ اعتقد ماركس أن التشوُّه المضمر فى الأيديولوجيا ينبع من حقيقة أنها تعكس مصالح الطبقة الحاكمة ونظرتها للمجتمع. فليست الطبقة الحاكمة راغبة فى الاعتراف بأنها قوة قاهرة، وبالمثل فهى متلهفة للتوفيق بين المقهورين وقهرهم. ولذلك يتم تصوير النظام الطبقى بصورة مقلوبة، وهى فكرة ينقلها ماركس عن صورة الحجرة المظلمة (CameraObscura)، أى الصورة المقلوبة التى تنتجها عدسة الكاميرا أو العين البشرية. ومن أجل هذا، تعد الليبرالية، التى تصور الحقوق التى تمارس من قبل أصحاب الملكية والامتيازات فقط باعتبارها استحقاقات عامة، المثال الكلاسيكى للأيديولوجيا. ثالثًا، الأيديولوجيا كمظهر للقوة، حيث تضع غطاء على أعين البروليتاريا المستغَلة إزاء حقيقة استغلالها، وذلك من خلال إخفاء التناقضات التى تتأسس عليها الرأسمالية مثلها مثل غيرها من المجتمعات الطبقية، وهكذا تسند الأيديولوجيا النظام الطبقى غير المتكافئ. وتشكل الأيديولوجيا بصورة حرفية الأفكار "الحاكمة" فى عصر معين. وأخيرًا، تعامل ماركس مع الأيديولوجيا كظاهرة مؤقتة،

(*) إضافة المترجم.

(**) الوعى الزائف: مصطلح ماركسى يشير إلى الوهم والغموض اللذين يعيقان الطبقات الخاضعة عن التعرف على حقيقة أنها تتعرض للاستغلال.

فهى تستمر فقط طالما بقى النظام الطبقى الذى يولدها. ومن وجهة نظر ماركس "لحاد" الرأسمالية، ليس قدر البروليتاريا أن تنشئ شكلاً آخر للمجتمع الطبقى، ولكن أن تصفى عدم المساواة الطبقية بالجملة من خلال إرساء الملكية الجماعية للثروة. وهكذا تتفق مصالح البروليتاريا مع مصالح المجتمع ككل. ولا تحتاج البروليتاريا الأيديولوجيا لأنها الطبقة الوحيدة التى لا تحتاج إلى أوهام.

وقد أبدت الأجيال اللاحقة من الماركسيين اهتمامًا أكبر بالأيديولوجيا من ماركس ذاته، وهو ما يعكس إلى حد كبير حقيقة ثبوت أن تنبؤ ماركس الواثق بانهيار الرأسمالية كان متفائلاً بدرجة زائدة، الأمر الذى شجع الماركسيين اللاحقين على التركيز على الأيديولوجيا باعتبارها أحد العوامل التى تفسر القابلية غير المتوقعة للتكيف التى يتصف بها نمط الإنتاج الرأسمالى. إلا أنه قد حدثت تحولات مهمة فى معنى المصطلح، وعلى وجه الخصوص جرى النظر إلى جميع الطبقات باعتبارها تمتلك أيديولوجيات خاصة بها. ولذلك يصف لينين فى كتابه ما العمل؟ (١٩٠٢ ـ ١٩٨٨) أفكار البروليتاريا باعتبارها "الأيديولوجيا الاشتراكية" أو "الأيديولوجيا الماركسية"، وهى عبارات كانت ستبدو سخيفة بالنسبة لماركس. ولكن بالنسبة للينين ومعظم الماركسيين اللاحقين، تشير الأيديولوجيا إلى الأفكار المميزة لطبقة اجتماعية معينة، تلك الأفكار التى تقدم مصالحها بغض النظر عن موقعها الطبقى. ولأن كل الطبقات، كالبروليتاريا وكذلك البرجوازية، تمتلك على أية حال أيديولوجيا معينة أزالت عن المصطلح دلالاته السلبية أو الانتقاصية. ولم تعد الأيديولوجيا توحى بالضرورة بالزيف والغموض، ولم تعد تقف فى مواجهة العلم؛ وجرى بالفعل الاعتراف بأن "الاشتراكية العلمية" (الماركسية) هى شكل الأيديولوجيا البروليتارية.

ولعل أنطونيو جرامشى، قام بتطوير النظرية الماركسية عن الأيديولوجيا إلى حد أبعد، حيث يرى جرامشى (١٩٣٥ ـ ١٩٧١) أن نظام الطبقات الرأسمالى لا يقوم ببساطة على عدم تكافؤ فى القوة السياسية والاقتصادية ولكن على ما أطلق عليه "**هيمنة**"(*) النظريات والأفكار البرجوازية. وتعنى الهيمنة القيادة أو

(*) الهيمنة هى صعود أو سيطرة أحد عناصر النسق على العناصر الأخرى، وتوحى الهيمنة بالنسبة للماركسيين السيطرة الأيديولوجية.

السيطرة وتشير الهيمنة الأيديولوجية إلى قدرة الأفكار البرجوازية على إزاحة الآراء المنافسة لها وأن تشكل فى الواقع المعنى العام للعصر. ويلقى جرامشى الضوء على درجة تجذر الأيديولوجيا فى كل مستوى من مستويات المجتمع، فى فنونه وآدابه، وفى نظامه التعليمى وإعلامه الجماهيرى، وفى لغة الحياة اليومية والثقافة الشعبية. ويصر جرامشى على أن الهيمنة البرجوازية لا يمكن تحديها إلا على المستوى السياسى والفكرى، وهو ما يعنى عن طريق إقامة " هيمنة بروليتارية " منافسة تقوم على المبادئ والقيم والنظريات الاشتراكية. وشكلت قدرة الرأسمالية على تحقيق الاستقرار عن طريق صنع الشرعية اهتمامًا خاصة لمدرسة فرانكفورت، وهى مجموعة من الماركسيين الجدد الألمان أساسًا الذين فروا من النازيين واستقروا بعد ذلك فى الولايات المتحدة.

ويرى هربرت ماركيوز (انظر ثبت المفكرين ص. ص)، وهو أكثر أعضائها شهرة، فى كتابه الإنسان ذو البعد الواحد (١٩٦٤) أن المجتمع الصناعى المتقدم اكتسب طابعا " شموليًا " من خلال قدرة أيديولوجيته على التلاعب بالفكر وحرمان الآراء المعارضة من التعبير.

وعن طريق خلق احتياجات زائفة وتحويل الناس إلى مستهلكين شرهين، تستطيع المجتمعات الحديثة شل النقد من خلال انتشار الوفرة الواسعة وغير المفيدة. ووفقًا لماركيوز، فحتى التسامح الظاهرى للرأسمالية الليبرالية يخدم غرضًا قمعيًا من خلال خلق الانطباع بوجود جدل ونقاش حر، وبذلك يخفى الدرجة التى يحدث بها التلقين والتحكم الأيديولوجى.

وقد قام عالم الاجتماعى الألمانى كارل مانهايم (١٨٩٣ ـ ١٩٤٧) بواحدة من بواكير المحاولات لبناء مفهوم غير ماركسى للأيديولوجيا، وهو مثل ماركس يقر بأن أفكار الناس تتشكل بواسطة ظروفهم الاجتماعية، لكنه على خلاف ماركس جاهد ليخلص مصطلح الأيديولوجيا من مضامينه السلبية. ففى كتابه الأيديولوجيا واليوتوبيا (١٩٦٠ ـ ١٩٢٩) يصور مانهايم الأيديولوجيات كأنساق فكرية تخدم فى الدفاع عن نظام اجتماعى معين، وتعبر بشكل واسع عن مصالح الجماعة الحاكمة أو المسيطرة. أما اليوتوبيات فهى صور مثالية للمستقبل توحى بالحاجة إلى التغيير الاجتماعى الراديكالى، الذى يخدم بشكل لا يتغير مصالح

الجماعات الخاضعة أو المقهورة. ويميز بين المفهوم " الخاص" و" الكلى" للأيديولوجيا، حيث تعتبر الأيديولوجيات " الخاصة" هى أفكار ومعتقدات لأفراد أو جماعات أو أحزاب معينة، بينما الأيديولوجيات "الكلية" الرؤية الكونية بأكملها المرتبطة بطبقة اجتماعية أو مجتمع أو حتى مرحلة تاريخية معينة. وبهذا المعنى، يجوز النظر إلى الماركسية والرأسمالية الليبرالية والأصولية الإسلامية كأيديولوجيات "كلية". على أن مانهايم يعتبر أن كل الأنساق الأيديولوجية، بما فى ذلك اليوتوبيات، مشوهة لأن كلا منها يقدم نظرة جزئية للواقع الاجتماعى، تُعلى من شأن المصلحة الذاتية بالضرورة، لكنه يرى أن محاولة الكشف عن الحقيقة الموضوعية لا يجوز التخلى عنها بالكامل، حيث إن الموضوعية من وجهة نظر مانهايم تعد حكرًا على نحو صارم على " الأنتلجنتسيا غير المرتبطة اجتماعيًا" أى طبقة المثقفين التى تستطيع وحدها الاشتغال بالبحث العلمى المنضبط والمتجرد من المشاعر، لأنها ليس لديها مصالح اقتصادية خاصة بها.

تأثرت مسيرة المفهوم بصورة عميقة بظهور الديكتاتوريات الشمولية فى فترة ما بين الحربين العالميتين، وبالتوترات الأيديولوجية الحادة أثناء الحرب الباردة فى خمسينيات وستينيات القرن العشرين. وصور المنظرون الليبراليون على وجه الخصوص الأنظمة الحاكمة التى ظهرت فى إيطاليا الفاشستية وألمانيا النازية وروسيا الستالينية، كأنظمة حكم قمعية فريدة وجديدة من الناحية التاريخية، وألقوا الضوء على الدور الذى لعبته الأيديولوجيات "الرسمية" فى كبت الجدل والنقد وإشاعة الطاعة العمياء. وأصبح كتاب مختلفون من أمثال كارل بوبر (١٩٤٥)، وحنه أرندت (١٩٥١) وجيه إل تالمون (١٩٥٢) وبرنارد كريك (١٩٦٢) وكذلك منظرو "نهاية الأيديولوجيا"، الذين سيتعرض لهم الفصل الثانى عشر من هذا الكتاب، أصبحوا يستخدمون مصطلح "الأيديولوجيا" بطريقة شديدة التقييد، جاعلين من الفاشستية والشيوعية نماذج رئيسية لها. ووفقًا لهذا الاستخدام، تعد الأيديولوجيات أنساقًا فكرية " مغلقة"، ترفض من خلال ادعائها احتكار الحقيقة تحمُّل الأفكار المعارضة والمعتقدات المنافسة. وهكذا صارت الأيديولوجيات "أديانًا علمانية"؛ فهى تملك طابعًا "شموليًا" وتوظف كأدوات للضبط الاجتماعى لتضمن الطاعة والخضوع. ولكن ليست جميع العقائد السياسية أيديولوجيات بهذا

المعيار، ذلك أن الليبرالية مثلاً التى تقوم ـ كما هى حالها ـ على التزام أساسى بالحرية والتسامح والتنوع هى أوضح مثال على النسق الفكرى "المفتوح" (Popper, 1946).

ويمكن التعرف أيضًا على مفهوم محافظ بامتياز للأيديولوجيا، ويقوم هذا على الإحساس المزمن بعدم الثقة للمحافظين تجاه المبادئ المجردة والفلاسفة، وهو ما تولد عن موقف متشكك إزاء العقلانية والتقدم. وينظر ذلك الموقف إلى العالم باعتباره مركبًا بشكل لا نهائى وأبعد من قدرة العقل البشرى على سبر غوره. ويعتبر مايكل أوكيشوت (١٩٠١ ـ ١٩٩٠) الفيلسوف السياسى البريطانى، أبرز ممثل معاصر لهذه النظرة، ففى كتابه العقلانية فى السياسة (١٩٦٢) يرى أوكيشوت أن " البشر يبحرون فى بحار لا شواطئ ولا قيعان لها عندما يتصل الأمر بالنشاط السياسى". ومن هذا المنظور، تعتبر الأيديولوجيات أنساقًا فكرية مجردة أو مجموعات من الأفكار قدر لها أن تبسط وتشوِّه الواقع الاجتماعى، لأنها تزعم أنها تفسر ما هو بكل صراحة غير قابل للفهم. وهكذا تصير الأيديولوجيا مكافئة للدوجماتية: أى تلك المعتقدات الثابتة أو غير العملية المنفصلة عن تعقيدات العالم الواقعى. ولذلك رفض المحافظون الطابع "الأيديولوجى" للسياسة المبنية على محاولات إعادة تشكيل العالم وفقًا لمجموعة من المبادئ المجردة أو النظريات المسبقة. وكان المحافظون يفضلون تبنى ما أطلق عليه أوكيشوت "الموقف المتمسك بالتقاليد"، (Traditionalist) حتى أصيبوا بداء السياسة المؤدلجة عند اليمين الجديد، ذلك الموقف الذى يزدرى الأيديولوجيا لصالح البراجماتية وينظر إلى الخبرة والتاريخ كأوثق مرشدين للسلوك الإنسانى.

ومنذ ستينيات القرن العشرين، حظى مصطلح "الأيديولوجيا" بتداول أوسع نطاقًا رغم تكييفه وفقا لاحتياجات التحليل الاجتماعى والسياسى المتعارف عليه. وقد جعل هذا من الأيديولوجيا مفهومًا محايدًا وموضوعيًا، وجرى التخلص من المتاع السياسى الذى حمّل به ذات مرة. فيعرف مارتن سيلجر (١٩٧٦) مثلاً الأيديولوجيا باعتبارها " مجموعة من الأفكار يضع من خلالها الناس ويفسرون ويبررون غايات ووسائل النشاط الاجتماعى المنظم، بغض النظر عما إذا كان ذلك النشاط يهدف إلى الحفاظ على نظام اجتماعى بعينه أو تعديله أو اقتلاعه أو

إعادة بنائه". وبهذا التعريف، لم تعد الأيديولوجيات لا جيدة ولا سيئة، ولا صادقة ولا كاذبة، ولا منفتحة ولا مغلقة، ولا محررة ولا إكراهية، وإنما تستطيع أن تكون كل تلك الأشياء.

ولعل المزية الواضحة لهذا المفهوم الاجتماعى ـ العلمى أنه جامع شامل، بمعنى أنه ينطبق على كل المذاهب (isms)، الليبرالية كالماركسية، والتيار المحافظ كالفاشستى، وهكذا. غير أن عيب أى مفهوم سلبى للأيديولوجيات هو أنه شديد التقييد، فلقد نظر ماركس إلى الأفكار الليبرالية والمحافظة باعتبارها أفكارًا أيديولوجية لكنه اعتبر أفكاره هو علمية؛ وبالمثل يصنف الليبراليون الشيوعية والفاشستية باعتبارها أيديولوجيات ولكنهم يرفضون التسليم بأن الليبرالية هى أيديولوجيا كذلك؛ ويدين المحافظون التقليديون الليبرالية والماركسية والفاشستية باعتبارها أيديولوجيات ولكنهم يصورون الفكر المحافظ باعتباره مجرد "نزعة". ومع ذلك فلأى مفهوم محايد للأيديولوجيا أخطاره أيضًا، وذلك على وجه الخصوص عندما يلقى المصطلح جانبًا بمتاعه السياسى، فإنه يصبح غير حاسم وشديد العمومية بحيث يفقد حدته النقدية كذلك. وإذا كان من الممكن استبدال الأيديولوجيا بمصطلحات من مثل "النسق الفكرى" أو "الرؤية الكونية" أو "المذهب" أو "الفلسفة السياسية" فما المقصود من الاستمرار فى التظاهر بأن لها معنى منفصلاً ومتميزًا؟ وهناك سؤالان يتسمان بالأهمية على وجه الخصوص فى هذا المقام: ما العلاقة بين الأيديولوجيا والحقيقة، وبأى معنى يمكن النظر للأيديولوجيا كشكل للقوة؟

حدود الأيديولوجيا

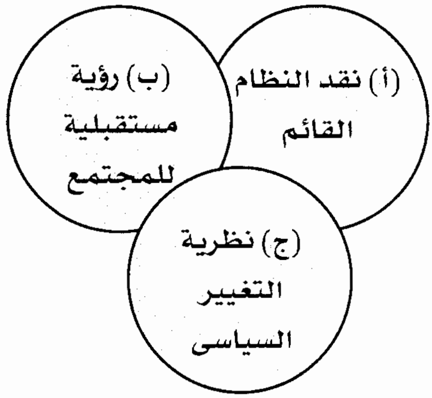
أى تعريف بسيط للأيديولوجيا أو يتكون من جملة واحدة سيثير على الأرجح من الأسئلة أكثر مما سيجيب عنها. وبالرغم من ذلك فهو يقدم بداية مفيدة وضرورية، وفى هذا الكتاب سيتم تعريف الأيديولوجيا كالتالى:

الأيديولوجيا هى مجموعة متماسكة بدرجة تزيد أو تنقص من الأفكار التى تضع أساسًا للنشاط السياسى المنظم، سواء قصد به الحفاظ على نظام القوة القائم أو تعديله أو الإطاحة به. ولذلك تتمتع كل الأيديولوجيات بالملامح التالية:

أ ـ تقدم توصيفًا للنظام القائم عادة ما يكون فى شكل "رؤية كونية".

ب ـ تقدم نموذجًا للمستقبل المرجو، أى رؤية عن "المجتمع الصالح".

ج ـ تفسر كيف يجب ويمكن إحداث التغيير السياسى ـ أى كيف يمكن الانطلاق من (أ) إلى (ب) (انظر الشكل ١ ـ ١).



شكل ١ ـ ١: ملامح الأيديولوجيا

وليس هذا التعريف أصيلاً أو حديثًا، بل يتفق بالكامل مع الاستخدام العلمى ـ الاجتماعى للمصطلح، وبالرغم من ذلك يركز الانتباه على بعض الملامح المهمة والمميزة لظاهرة الأيديولوجيا. إذ يركز على وجه الخصوص على أن الطبيعة المركبة للأيديولوجيا تنبع من حقيقة أنها تقفز على الحدود المتعارف عليها بين الفكر الوصفى والمعيارى، وبين النظرية السياسية والممارسة السياسية. وباختصار تحدث الأيديولوجيا نوعين من التركيب: بين الفهم والالتزام، وبين الفكر والحركة.

فيما يتصل بالمركب الأول، أى دمج الفهم والالتزام، تذيب الأيديولوجيا التمييز بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون. فالأيديولوجيا ذات الطابع الوصفى فى الواقع تزود الأفراد والجماعات بخارطة فكرية عن كيفية عمل مجتمعهم، وبشكل أكثر اتساعًا، برؤية عامة للكون. ويساعد هذا مثلاً على تفسير القدرة الاستيعابية المهمة للأيديولوجيا، أى قدرتها على "تسكين" الناس داخل وسط

اجتماعى معين. وعلى أية حال، يجد هذا الفهم الوصفى للأيديولوجيا جذوره فى مجموعة من المعتقدات ذات الطابع المعيارى أو الإرشادى، عن كل من ملاءمة الترتيبات الاجتماعية الحاضرة وطبيعة أى مجتمع مستقبلى أو بديل. ولهذا، تتمتع الأيديولوجيا بطابع شعورى أو عاطفى: فهى وسيلة للتعبير عن مشاعر الأمل والخوف، أو مشاعر التعاطف والكراهية، ووسيلة لتوضيح المعتقدات والمدركات.

ونظرا لاتصال (أ) و(ب) بأعلى، تميل "الحقائق" فى الأيديولوجيات لا محالة إلى الامتزاج "بالقيم" وتصبح مختلطة بها. وأحد تداعيات ذلك هو عدم إمكانية إقامة تمييز واضح بين الأيديولوجيا والعلم، وفى ضوء هذا يعد من المفيد التعامل مع الأيديولوجيات باعتبارها نماذج إرشادية (paradigms)، بالمعنى الذى استعمله توماس كون فى «بنية الثورات العلمية» (١٩٦٢). ومن هنا، يمكن النظر إلى الأيديولوجيا كمجموعة من المبادئ والمذاهب والنظريات التى تساعد على إقامة بنية لعملية البحث الفكرى، وتشكل فى الواقع إطارًا يمكن داخله أن يجرى البحث عن المعرفة السياسية أى كلغة للخطاب السياسى. فعلى سبيل المثال، يتغذى جانب كبير من علم السياسة الأكاديمى، وبصورة أكثر وضوحًا التيار السائد فى علم الاقتصاد، على الافتراضات الفردية والعقلانية التى تتمتع بتراث ليبرالى لا تخطئه عين. ويعد مفهوم الأيديولوجيات كإطار فكرى، أو لغة سياسية، مهمًا أيضًا لأنه يسلط الضوء على الأعماق التى تقوم الأيديولوجيا فيها بفرض بنية على الإدراك الإنسانى. ويمكن تفسير الميل لإنكار الطابع الأيديولوجى لمعتقداتنا (بينما ندين الآخرين لارتكاب هذه الخطيئة تحديدًا) بحقيقة أن الأيديولوجيا التى تعتنقها خفية بشكل فعال، لأنها تزودنا بنفس تلك المفاهيم التى يصبح العالم من خلالها معقولاً. إننا نخفق أو نرفض الاعتراف بأننا ننظر إلى العالم من خلال حجاب من النظريات والمقدمات المضمرة والافتراضات التى تشكل ما نراه، وبذلك تفرض المعنى على العالم. ومثلما أشار جرامشى تدعى الأيديولوجيا لنفسها مكانة " الحس المشترك".

أما المركب الثانى، الدمج بين الفكر والحركة، الذى ينعكس فى الارتباط بين (ب) و(ج) بأعلى، فلا يقل أهمية، ويلفت سيلجر (١٩٧٦) الانتباه إلى ذلك عندما

يشير إلى ما يسميه المستويات "القاعدية" و"العملياتية" للأيديولوجيا. فبالنسبة للمستوى القاعدى، تشبه الأيديولوجيات الفلسفات السياسية فى أنها تتعامل مع أفكار ونظريات مجردة، وقد يبدو أنصارها فى بعض الأوقات منخرطين فى بحث لا تشوبه مشاعر. ومع أن مصطلح "المنظر الأيديولوجى" يحتفظ به عادة لمؤيدى الأيديولوجيا المعينة الذين يتسمون بالفجاجة أو الوعى الذاتى، فقد عمل فلاسفة سياسيون محترمون مثل جون لوك (انظر ثبت المفكرين، ص. خ) وجون ستيوارت ميل (انظر ثبت المفكرين، ص. خ) وفريدريك هايك (انظر ثبت المفكرين، ص. ز) داخل التقاليد الأيديولوجية وأسهموا فيها.

وعلى المستوى العملياتى، تأخذ الأيديولوجيات على أية حال شكل حركات سياسية عريضة تنخرط فى التعبئة الشعبية والصراع على السلطة. وقد يتم التعبير عن الأيديولوجيات على تلك الهيئة من خلال الشعارات والخطابة السياسية وبيانات الأحزاب وسياسات الحكومة. وبينما يتعين على الأيديولوجيات أن تكون موجهة للفكر وموجهة للحركة، بشكل صارم، إلا أن بعض الأيدلوجيات تعد أقوى على مستوى منها على الآخر. فقد أكدت الفاشستية عادة، على سبيل المثال، على الأهداف العملياتية، وقل إن أردت، سياسة الأفعال. أما الفوضوية، من ناحية أخرى، فقد تمكنت من البقاء منذ منتصف القرن العشرين خاصة على المستوى القاعدى أو الفلسفى.

ومع ذلك، تفتقر الأيديولوجيات بصورة لا تتغير إلى الشكل الواضح والاتساق الداخلى للفلسفات السياسية: فهى متماسكة بدرجة تزيد أو تنقص. وينبُع افتقارها للشكل فى جزء منه إلى حقيقة أن الأيديولوجيات ليست أنساقًا فكرية مغلقة على طريقة النُساك ، بل هى نمطيا مجموعة سائلة من الأفكار التى تتداخل مع الأيديولوجيات الأخرى وتظلل بعضها البعض. ولا يدفع هذا فقط التطور الأيديولوجى، بل إنه يقود أيضًا إلى ظهور أشكال أيديولوجية هجينة، مثل الفكر المحافظ الليبرالى والنسوية الاشتراكية والقومية المحافظة. بل أكثر من ذلك، تتضمن كل أيديولوجيا عددًا من التقاليد ووجهات النظر المتنوعة وحتى المتنافسة، وليس من غير الشائع أن تكون السجالات بين أنصار نفس الأيديولوجيا أكثر انفعالاً ومرارة من النقاش بين أنصار الأيديولوجيات المتنافسة،

لأن الأمر يتعلق بالطبيعة الحقيقية للأيديولوجيا محل السؤال - فما الاشتراكية "الحقة" والليبرالية "الحقة" والفوضوية "الحقة"؟ وتصبح تلك الصراعات داخل التقاليد الأيديولوجية وبينها أكثر اختلاطًا واضطرابًا لحقيقة أنه يتم خوضها باستخدام نفس المفردات السياسية، حيث يضفى كل جانب على مصطلحات مثل "الحرية" و"الديمقراطية" و"العدالة" و "المساواة" المعانى الخاصة به. ويلقى هذا الضوء على المشكلة التى أطلق عليها دبليو بى جالى (٥٥ - ١٩٥٥) المفاهيم الخلافية بصورة جوهرية" ، وهى مفاهيم تدور حولها خلافات على درجة من العمق بحيث لا يغدو من المستطاع أن يظهر لها تعريف مستقر أو متفق عليه. وبهذا المعنى، يغدو مفهوم الأيديولوجيا بكل تأكيد "خلافيًا بصورة جوهرية"، وكذلك الأمر بالنسبة للمصطلحات الأخرى التى يتم عرضها فى قسم "منظورات" الوارد فى نهاية كل فصل.

على أية حال، لابد أن يكون هناك بوضوح حد لعدم التماسك أو الافتقار للشكل فى الأيديولوجيات؛ لابد أن تكون هناك نقطة تفقد الأيديولوجيا عندها هويتها وربما يتم امتصاصها فى أيديولوجيا منافسة لها، إذا ما تخلت عن مبدأ أثير لها على وجه الخصوص أو احتضنت نظرية استهجنتها قبل ذلك. أيمكن لليبرالية أن تظل على ما هى عليه لو تخلت عن التزامها بالحرية ؟ هل ستظل الاشتراكية اشتراكية لوقت طويل لو أصبح لها شهية للعنف والحرب ؟ إن إحدى السبل للتعامل مع هذه المشكلة، حسبما يرى ميشيل فريدين (١٩٩٦) هو إلقاء الضوء على مورفولوجية الأيديولوجيا، أى شكلها وبنيتها، من خلال مفاهيمها المفتاحية، بنفس الطريقة التى يساعد بها ترتيب الأثاث فى الغرفة فى التمييز بين المطبخ وغرفة النوم وغرفة الجلوس وما إلى ذلك. فكل أيديولوجيا تتميز على هذا النحو بمجموعة من المفاهيم المركزية والهامشية، وليس يتعين أن تكون كلها حاضرة فى النظرية أو المذهب حتى يتم التعرف عليها باعتبارها تنتمى إلى تلك الأيديولوجيا. إن المطبخ، على سبيل المثال، لن يتوقف عن أن يكون مطبخا ببساطة لأن الحوض أو الفرن أزيلا، وبالمثل سيظل المطبخ مطبخًا عبر الزمان رغم وصول مخترعات جديدة كآلة غسل الأطباق أو فرن الميكروويف. ومع ذلك قد تكون الأيديولوجيات "سميكة" أو "نحيلة" بمعيار حجم أثاثها المفاهيمى، فبينما

تقوم الأيديولوجيات الليبرالية والمحافظة والاشتراكية على مجموعة عريضة ومتميزة من القيم والمذاهب والمعتقدات، تتسم أيديولوجيات أخرى كالفوضوية والنسوية بأنها أكثر نحافة فى المركز، وعادة ما تتسم بطابع مستعرض، بحيث تضم عناصر من التقاليد الأيديولوجية الأكثر سمكًا. ويفسر هذا أيضًا لماذا يكون هناك جدل واضطراب (ربما غير قابل للحل) بخصوص ما إذا كانت القومية والتعددية الثقافية خصوصًا أيديولوجيات أصيلة أو مجرد زينة لأيديولوجيات أخرى تلعب دور المضيف بالنسبة لها.

ولكن ماذا يخبرنا هذا عن العلاقة بين الأيديولوجيا والحقيقة؟ بالنسبة لماركس، كما سبق أن رأينا، تعد الأيديولوجيا العدو اللدود للحقيقة، إذ يكمن الباطل فى الأيديولوجيا، لأنها نتيجة كونها من خلق الطبقة الحاكمة فهى تهدف إلى وضع قناع على الاستغلال والقمع. وبالرغم من ذلك، مثلما توصل مانهايم، فإن اتباع ماركس فى الاعتقاد أن البروليتاريا لا تحتاج وهمًا أو أيديولوجيا إنما هو التسليم بنظرة ذات طابع شديد الرومانسية للجماهير العاملة باعتبارها محررة للنوع الإنسانى. غير أن الحل الذى اعتقده مانهايم بالنسبة لهذه المشكلة وهو الاعتقاد بوجود المثقفين الطلقاء (free-floating) يحملنا إلى مسافة بعيدة، فآراء كل الناس تتشكل، بشكل واع أو غير واعٍ، بواسطة العوامل الثقافية والاجتماعية الأوسع، وبينما قد يمكنهم التعليم من الدفاع عن تلك الآراء بشكل أكثر طلاقة وإقناعًا، فليس هناك سوى القليل من الدلائل على أن التعليم يجعل تلك الآراء أقل ذاتية أو أكثر نزاهة. الأمر الذى يستتبع عدم وجود معيار موضوعى للحقيقة يمكن الحكم على الأيديولوجيات من خلاله. بل يمكن القول إن الأيديولوجيات يمكن أن تعتبر إما صحيحة أو خاطئة، يغفل عن تلك المسألة الحيوية المتعلقة بأن الأيديولوجيات تجسد قيمًا وأحلامًا وتوقعات، هى بحكم طبيعتها، غير قابلة للتحليل العلمى. ولا يستطيع أحد أن "يثبت" أن نظرية ما عن العدالة تفضل نظرية أخرى، مثلما هو من غير المستطاع أن يتم اختبار المفاهيم المتنافسة للطبيعة البشرية عن طريق التدخل الجراحى ليكشف، مرة واحدة وللأبد، أن البشر يملكون حقوقًا ويستحقون الحرية أو أنهم أنانيون أو اجتماعيون بصورة طبيعية. بل إن الأيديولوجيات تُعتنق بدرجة أقل لأنها تصمد أمام التدقيق

والتحليل المنطقى، وبدرجة أكبر لأنها تساعد الأفراد والجماعات والمجتمعات على إضفاء معنى على العالم الذى يعيشون فيه. ومثلما وضع أندرو فنسنت (١٩٩٥) الأمر، " إننا نختبر الأيديولوجيات كما لو كنا رفقاء سفر وليس كملاحظين محايدين".

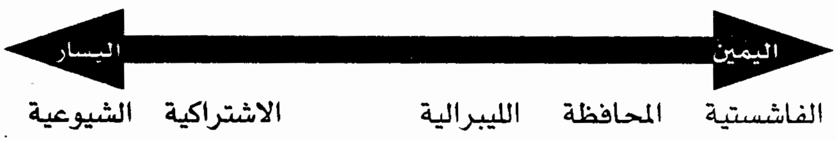
وبالرغم من ذلك، تجسد الأيديولوجيات ادعاء بكشف الحقيقة؛ وبهذا المعنى يمكن النظر إليها " كأنظمة للحقيقة" (Regimes of Truth). ومن خلال تزويدنا بلغة للخطاب السياسى، وبمجموعة من الافتراضات والمقدمات عن كيفية عمل المجتمع بالفعل وما ينبغى أن يكون عليه ذلك، تقوم الأيديولوجيا بإرساء بنية لما نفكر فيه وللطريقة التى نتصرف بها. و" كنظام للحقيقة" ترتبط الأيديولوجيات دائمًا بالسلطة، وتسعى الأيديولوجيات فى عالم من الحقائق والقيم والنظريات إلى ترتيب القيم فوق بعضها البعض وفقًا لسلم أولويات معين وإلى إضفاء الشرعية على نظريات معينة أو مجموعات معينة من المعانى. وأكثر من ذلك، تساعد الأيديولوجيات، لكونها تقدم خارطة فكرية للعالم الاجتماعى، على إقامة العلاقة بين الأفراد والجماعات من جانب، والأبنية الأوسع للسلطة من جانب آخر. ولذلك تلعب الأيديولوجيات دورًا حاسمًا إما فى دعم بنية السلطة القائمة (من خلال تصويرها بأنها عادلة أو طبيعية أو ملائمة أو ما إلى ذلك) أو إضعافها أو تحديها من خلال إبراز شرورها أو مظالمها، ومن خلال تركيز الانتباه على العوامل الجاذبة فى بنى السلطة البديلة.

أيديولوجيات جديدة فى مقابل القديمة

قد تكون الأيديولوجيا ملمحًا لا ينفصل عن السياسية منذ أواخر القرن الثامن عشر (عادة ما تقتفى آثارها حتى الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩) لكن محتواها تغير بشكل تام عبر الزمن، مع تسارع معدل التحولات الأيديولوجية منذ ستينيات القرن العشرين. وظهرت أيديولوجيات جديدة، وبعض الأيديولوجيات التى كانت قوية ذات مرة بهتت أهميتها، وكل الأيديولوجيات مرت بعملية إعادة تعريف وتجديد اتسمت بالراديكالية فى بعض الأحيان. ولقد نشأت الأيديولوجيا السياسية عن التحول من الإقطاع إلى الرأسمالية الصناعية، وبعبارة مبسطة تطورت التقاليد الأيديولوجية المبكرة أو "الكلاسيكية" ـ الليبرالية والمحافظة

والاشتراكية ـ كمحاولات متباينة لتشكيل المجتمع الصناعى الناشئ. وبينما ناصرت الليبرالية قضية الفردية والسوق والحد الأدنى من الحكم (على الأقل فى البداية)، وقفت الأيديولوجيا المحافظة دفاعًا عن النظام القديم (Ancien Régime) الذى جرى تحصينه بشكل متزايد، وقدمت الاشتراكية رؤية مختلفة تمامًا عن المجتمع القائم على الجماعية والمساواة والتعاون.

ومع تقدم القرن التاسع عشر، اكتسبت كل هذه الأيديولوجيات طابعًا مذهبيًا أكثر وضوحًا، وصارت مرتبطة بطبقة أو شريحة اجتماعية فى المجتمع. وبصورة مبسطة، كانت الليبرالية أيديولوجيا الطبقة الوسطى الصاعدة، والمحافظة أيديولوجيا الأرستقراطية والنبلاء، والاشتراكية أيديولوجيا الطبقة العاملة المتنامية. وفى المقابل، تطورت الأحزاب السياسية حتى تعبر عن مصالح هذه الطبقات وتقدم تعبيرًا "عمليًا" عن الأيديولوجيات المختلفة، ولذلك امتلكت هذه الأحزاب بصورة نمطية برامج سياسية. وكان الموضوع الرئيسى الذى تولد عن الجدل والنقاش الأيديولوجى خلال هذه الفترة هو المعركة بين الفلسفتين الاقتصاديتين المتنافستين: الرأسمالية والاشتراكية. وهكذا كانت للأيديولوجيا السياسية بؤرة اقتصادية قوية، وهو ما نجح فى تمثيله الانقسام إلى يمين ويسار وعبر عنه الطيف السياسى الخطى، كما يصوره شكل (١ ـ ٢) صار مصطلحا اليمين(*) واليسار(**) اللذان يعودان إلى الثورة الفرنسية وترتيب المقاعد الذى تبنته الجماعات المختلفة فى أولى اجتماع لمجلس الطبقات فى عام ١٧٨٩، مرتبطين بتفضيل المساواة، والملكية المشتركة من ناحية، ومساندتها حكم ذوى المواهب العليا والملكية الخاصة من ناحية أخرى.



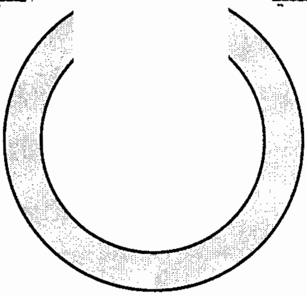
شكل ١ ـ ٢: الطيف السياسى الخطى

(*) اليمين : موقف أيديولوجى واسع يتسم بالتعاطف مع بعض المبادئ مثل السلطة والنظام والتراتبية والواجب.

(**) اليسار: موقف أيديولوجى واسع يتسم بالتعاطف مع بعض المبادئ مثل الحرية والمساواة والإخاء والتقدم.

وصارت خطوط المعركة بين الرأسمالية والاشتراكية حادة بشكل عظيم بسبب الثورة الروسية عام ١٩١٧، التى خلقت أول دولة اشتراكية فى العالم. وخلال ما يطلق عليه أحيانًا القرن العشرين "القصير" (منذ اندلاع الحرب العالمية الأولى فى عام ١٩١٤ وحتى نهاية الشيوعية بين عامى ١٩٨٩ و١٩٩١، وخصوصًا أثناء فترة الحرب الباردة (١٩٤٥ ـ ١٩٩٠) حددت الخطوط الأيديولوجية بنية السياسة الدولية، لما كان الغرب الرأسمالى فى مواجهة الشرق الشيوعى. وبصورة أكثر عمومية، عكست الأفكار السياسية اليسارية نفورًا من الرأسمالية، ويتراوح ذلك من رغبة "اليسار الصلب" (الشيوعية والفوضوية) فى إلغاء الرأسمالية واستبدالها "اليسار الناعم" (الاشتراكية والليبرالية الحديثة) فى إصلاح الرأسمالية أو "جعلها إنسانية". وبالتمايز عن ذلك، تحددت الأفكار اليمينية .(الليبرالية الكلاسيكية والأيديولوجيا المحافظة) بالرغبة فى الدفاع عن الرأسمالية وتوسعتها.

وبالرغم من ذلك صارت خطوط المعركة الأيديولوجية أكثر تعقيدًا بصعود الفاشستية فى عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين. فعلى السطح، تعد الفاشستية بوضوح أيديولوجيا "أقصى اليمين": فهى معادية للشيوعية بشكل عنيف وتشترك مع الأيديولوجيا المحافظة، ولكن بشكل أكثر تطرفًا، فى تعاطفها مع التراتبية والنخبوية. ومع ذلك عبرت العناصر الراديكالية داخل الحركات الفاشستية فى بعض الأحيان عن آراء "يسارية" فى انتقادها للرأسمالية والمشروعات العملاقة، كذلك عبرت الفاشستية عن أفكار جديدة أيديولوجيًا كالعداء للغرب والتجديد الروحى ـ السياسى، تلك الأفكار التى ستطفو لاحقًا على السطح مع بعض أشكال الأصولية الدينية. وهناك مزيد من التعقيد نجم عن الأنظمة الشيوعية والفاشستية أبدت بعض التشابهات، حيث طور كلاهما أشكالاً سلطوية وقمعية للحكم السياسى، التى وصفها البعض بأنها "شمولية". وهو ما جعل قيمة التقسيم إلى يمين ويسار، والطيف السياسى الخطى، محل تساؤل. وخلال خمسينيات وستينيات القرن العشرين، صار شائعًا استخدام طيف سياسى بديل على شكل حدوة حصان، ويشير إلى النقطتين الطرفيتين على اليمين واليسار لديهما ميل إلى الالتقاء، وهو ما يميزهما عن المعتقدات " الديمقراطية" لليبرالية والاشتراكية والأيديولوجيا المحافظة. ويصور هذا (شكل ١ ـ ٣).



شكل ١ ـ ٣: طيف حدوة الحصان

وعلى أية حال منذ ستينيات القرن العشرين تقريبًا، حدث تحول فى اللاندسكيب الأيديولوجى، فلم تلحق فقط تغيرات كبرى بالأيديولوجيات المعترف بها أو "الكلاسيكية" (على سبيل المثال، صعود اليسار الجديد واليمين الجديد وبصورة أكثر دراماتيكية انهيار الشيوعية التقليدية)، ولكن ظهرت أيضا سلسلة من التقاليد الأيديولوجية "الجديدة". ويمكن عرض أبرز تلك التقاليد الجديدة كالتالى:

الأيديولوجيات "الكلاسيكية"	الأيديولوجيات "الجديدة"
الليبرالية	النسوية
المحافظة	الإيكولوجية
الاشتراكية	الأصولية الدينية
القومية	التعددية الثقافية
الفوضوية	
الفاشستية	

ومن الممكن أن يكون وصف هذه الأيديولوجيات "بالجديدة" مضللاً، لأن كلاً منها يتمتع بجذور تمتد إلى الوراء حتى القرن التاسع عشر، إن لم يكن أبعد من ذلك. وبالإضافة إلى ذلك فهى تستقى بوفرة من أيديولوجيات التيار السائد الموجودة، وتمنحها فى ذات الوقت طابعًا هجينًا أو مستعرضًا. ومع ذلك تعد هذه الأيديولوجيات "جديدة" بمعنى أنها أبرزت مناطق معينة من الجدل الأيديولوجى، لم تكن تحظى بالاهتمام من قبل، وخلال تلك العملية شجعت على ظهور منظورات أيديولوجية جديدة تثير التحدى. ولكن لماذا حدثت عملية التحول الأيديولوجى؟

فيما يلى العوامل الثلاثة الرئيسية لذلك:

- الانتقال من المجتمعات الصناعية إلى المجتمعات ما بعد الصناعية.
- انهيار الشيوعية وتغير النظام العالمى.
- العولمة وتجاوز الحدود القومية.

مرت بنية وطبيعة المجتمعات الحديثة بعملية تغير عميقة منذ خمسينيات القرن العشرين تقريبًا، وكان المفكرون الاجتماعيون قد بشروا بهذا التغير من خلال طرق متنوعة. فعلى سبيل المثال أعلن بيك (١٩٩٢) الانتقال من الحداثة "الأولى" إلى الحداثة "الثانية" ، وحلل جيدنز (١٩٩٤) النقلة من الحداثة "البسيطة" إلى الحداثة "الانعكاسية" ، بينما ناقش بومان (٢٠٠٠) التغير من الحداثة "الصلبة" إلى الحداثة "السائلة". وفى قلب هذه التغيرات يقع الانتقال من المجتمعات الصناعية إلى المجتمعات ما بعد الصناعية. وتميل المجتمعات الصناعية لأن تكون تضامنية بمعنى أنها تقوم على تقسيمات طبقية واضحة نسبيًا (وبصورة فجة كتلك القائمة بين رأس المال والعمل) التى بدورها تساعد على وجود بنية للعملية السياسية، ويشمل ذلك النظام الحزبى والمنافسة بين جماعات المصالح والجدل الأيديولوجى. إلا أن المجتمعات ما بعد الصناعية مختلفة فى عدد من النواحى، حيث تميل فى المقام الأول إلى أن تكون مجتمعات أكثر وفرة، بحيث صار الصراع فيها على البقاء المادى أقل إلحاحًا بالنسبة لجزء متنام من الشعب. فتحت ظروف الثراء الأوسع، يعبر الأفراد عن اهتمام أكثر

"بنوعية الحياة" أو "بقضايا ما بعد مادية" ، حيث تُعنى تلك المجتمعات بصورة نمطية بالأخلاق والعدالة السياسية والإشباع الشخصى، وكذلك بمسائل مثل المساواة بين الأنواع والسلام العالمى والسلام العرقى وحماية البيئة وحقوق الحيوان. ثانيًا، تغيرت بنية المجتمع وطبيعة الارتباط الاجتماعى؛ فبينما تميل المجتمعات الصناعية إلى خلق روابط اجتماعية "سميكة" تنبنى على الطبقة الاجتماعية والانتماء القومى على وجه الخصوص، تتصف المجتمعات ما بعد الصناعية بالفردية المتنامية والروابط الاجتماعية الأكثر سيولة و"رقة". ومع أن ذلك يعنى أن الناس لديهم إحساس أقل وضوحًا بمن هم وأين يقفون بالنسبة للمسائل الاجتماعية والأخلاقية على وجه الخصوص، فقد "حرر" قيام المجتمعات ما بعد الصناعية الناس من هوياتهم الأيديولوجية القائمة على أساس الطبقة، بل وسمح لهم - وحتى شجعهم ذلك - على البحث عن هويات جديدة.

كانت العواقب الأيديولوجية لانهيار الشيوعية عميقة وواسعة المدى، ومازالت تتكشّف بطرق عديدة، وقد كانت الاشتراكية هى أكثر الأيديولوجيات تأثرًا بصورة واضحة. وانكشفت الاشتراكية الثورية خصوصًا بنمطها السوفيتى وردائها الماركسى ـ اللينينى باعتبارها قوة مستهلكة، بسبب كل من الإخفاقات الاقتصادية للتخطيط المركزى وارتباط النظام بسلطوية الدولة. كما تأثرت الاشتراكية الديمقراطية أيضًا، ويجادل البعض بأنها أصيبت فى مقتل. وعلى وجه الخصوص، فقد الاشتراكيون الديمقراطيون إيمانهم بسيطرة الدولة "من أعلى" وأصبحوا يقبلون بالسوق باعتباره الوسيلة الوحيدة التى يمكن الاعتماد عليها لتوليد الثروة . كما وفر انهيار الشيوعية والتقهقر العام للاشتراكية فرصًا للقوى الأيديولوجية الجديدة، ومن أبرزها القوى القومية، وخاصة القومية الإثنية، التى أزاحت الماركسية ـ اللينينية باعتبارها الأيديولوجيا القائدة فى العديد من الدول التى خرجت من الشيوعية، وهناك أيضًا الأصولية الدينية التى أصبح لها بأشكالها المختلفة نفوذ متنام فى العالم النامى. وصار هناك المزيد من التداعيات بالنسبة للأيديولوجيات السياسية بسبب ظهور الإرهاب العالمى عن طريق الهجمات المدمرة على نيويورك وواشنطن فى الحادى عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١، وتدشين ما سمى "بالحرب على الإرهاب". فلقد أبرزت تلك الحرب ظهور

خطوط معركة أيديولوجية جديدة يعتقد البعض أنها قد تحدد السياسية العالمية فى القرن الحادى والعشرين. وقد جاء فى أطروحة صمويل هنتنجتون (١٩٩٣) التى نوقشت على نطاق واسع وأثارت جدلاً هائلاً أن المعركة الأيديولوجية بين الرأسمالية والشيوعية قد أزيحت من قبل "صدام الحضارات" حيث إن أبرز انقسام يقوم الآن هو بين الغرب والإسلام.

إن **العولمة**(*) بأشكالها الاقتصادية والثقافية والسياسية قد أثرت على تطور الأيديولوجيات السياسية بعدة طرق. أولاً، أنها أسهمت فى انهيار الشيوعية، وقامت بذلك من خلال ميل العولمة الاقتصادية إلى دعم معدلات النمو فى الغرب الرأسمالى منذ سبعينيات القرن العشرين فصاعدًا، ومن خلال الاختراق الإعلامى المتنامى لأوروبا الشرقية ونشر القيم والرغبات المؤيدة للغرب وللرأسمالية. ثانيًا، لقد تأثرت مصداقية القومية السياسية المرتبطة بمبدأ تقرير المصير القومى بسبب حقيقة أن الدول ـ الأمة تعمل الآن تحت ظروف "متجاوزة للسيادة". وبما أن الدولة فى عصر العولمة أصبحت لها قدرة متناقصة على خلق الانتماء السياسى والولاء المدنى، فقد تعززت وقويت الهويات الأيديولوجية "الضيقة" القائمة على الثقافة والإثنية والدين. ثالثًا، عززت العولمة التيارات المرتبطة بالتعددية الثقافية عن طريق المستويات المرتفعة للهجرة الدولية، مما منح المزيد والمزيد من المجتمعات طابع التعددية الإثنية والدينية. وأخيرًا، ولدت العولمة، وخصوصًا توسع الاقتصاد الرأسمالى العالمى، نطاقًا من القوى المعارضة. وتتضمن تلك الأصولية الدينية فى العالم النامى، مما يقود حسبما ذكر بنجامين باربر (١٩٩٥) إلى المواجهة بين "الجهاد" و(الرأسمالية الاستهلاكية)(**)، وإلى حركة مضادة للعولمة أو الرأسمالية فى العالم المتقدم، مما أعاد تقديم الأفكار الفوضوية والنسوية والأيكولوجية، وأكسبها قوة فى بعض الأحيان.

(*) العولمة هى شبكة معقدة من الارتباطات تتشكل من خلالها الحياة بصورة متزايدة بواسطة قرارات أو أحداث تؤخذ من مسافة بعيدة؛ وتعكس العولمة الاختراق المتزايد للدولة القومية.

(**) الرأسمالية الاستهلاكية (MacWorld): هى عالم الاحتياجات المصطنعة والاستهلاك الجماهيرى ووسائل التسلية بالمعلومات، وتحفزه الأرباح المادية وتدفعه التفضيلات المجمعة لمليارات من المستهلكين (إضافة المترجم).

ليست الأيديولوجيات الجديدة "جديدة" فحسب، ولكنها مختلفة أيضًا عن الأيديولوجيات "الكلاسيكية" فى عدد من النواحى، وقد نقل هذا الاختلاف بؤرة الجدال الأيديولوجى وفى بعض الأحيان غير مفرداته أيضًا. وهناك ثلاثة اختلافات كبرى يمكن التعرف عليها، ففى المقام الأول هناك نقلة بعيدة عن الاقتصاد باتجاه الثقافة، ذلك أن الأيديولوجيات الليبرالية والمحافظة والاشتراكية عنيت بالأساس بالمسائل المتعلقة بالتنظيم الاقتصادى أو على الأقل استندت رؤيتها الأخلاقية إلى نموذج اقتصادى معين. وبالمقارنة بذلك، تهتم الأيديولوجيات "الجديدة" بطرق متنوعة وبدرجة أكبر بالثقافة من الاقتصاد: حيث تميل اهتماماتها الأولية إلى التعلق بقيم الناس ومعتقداتهم وطرقهم فى العيش بدلاً من الرفاهية الاقتصادية أو حتى من العدالة الاجتماعية. ثانيًا حدثت نقلة من الطبقة الاجتماعية إلى الهوية، حيث تربط الهوية الشخصى بالاجتماعى عن طريق النظر إلى الفرد باعتباره "متجذرًا" فى سياق ثقافى واجتماعى ومؤسسى وأيديولوجى ما، لكنها تلقى الضوء أيضًا على نطاق الاختيار الشخصى وتعريف الفرد لذاته، مما يعكس اتجاهًا عامًا نحو التفرد. وبهذا المعنى، لا تقدم الأيديولوجيات "الجديدة" للأفراد مجموعة جاهزة من الحلول السياسية "تناسب" وضعهم الاجتماعى، ولكنها تقدم بدلاً من ذلك نطاقًا من الخيارات الأيديولوجية. وهو ما يعنى أن الحركية السياسية صارت فى الواقع اختيارًا يعكس نمط الحياة. وأخيرًا، حدثت نقلة من **العالمية**(*) إلى **الخصوصية**(**).

بينما تشترك الليبرالية والاشتراكية بمنتهى الوضوح فى إيمان حركة التنوير بالعقل والتقدم، وهو ما يعكس الاعتقاد فى وجود مركز مشترك للهوية الإنسانية يشترك فيه الناس فى كل مكان. تؤكد الأيديولوجيات "الجديدة" مثل النسوية والقومية الإثنية والتعددية الثقافية والأصولية الدينية على أهمية تلك العوامل

(*) العالمية: تعبر عن الاعتقاد فى إمكانية الكشف عن بعض القيم والمبادئ القابلة للتطبيق على كل الناس وجميع المجتمعات، بغض النظر عن الاختلافات التاريخية والثقافية وغيرها من الاختلافات.

(**) الخصوصية: تعبر عن الاعتقاد فى أن الاختلافات التاريخية والثقافية، وما إلى ذلك بين الشعوب والمجتمعات تعد أكثر أهمية مما هو مشترك بينهما.

مثل النوع والمحلية والثقافة والإثنية. وبهذا المعنى، فإنها تمارس "سياسة الاختلاف" بدلاً من سياسة التحرر العالمى.

بنية الكتاب

يفحص هذا الكتاب كل أيديولوجيا أو تقليد أيديولوجى على التعاقب، وتُرتب تلك الأيديولوجيات زمنيًا تقريبًا، بحيث يمكن رسم خريطة للعملية الأكبر المتعلقة بالتطور الأيديولوجى، عندما تؤثر أيديولوجيا ما على غيرها وهكذا. ولكل فصل نفس البنية العامة، فعقب النظرة التمهيدية التى تسلط الضوء على الطبيعة العامة للأيديولوجيا، يتم التعرض لأصولها وتطورها تاريخيًا. ويقوم الجزء العام التالى بشرح وتحليل القضايا المركزية لتلك الأيديولوجيات والقيم والمذاهب والنظريات التى تحدد معًا شكل أو مورفولوجية هذه الأيديولوجيا. ويلقى هذا الجزء الضوء على ما يميز كل تقليد أيديولوجى، ولكنه أيضًا يشير إلى التداخلات الفرعية التى تميز كل الأيديولوجيات السياسية وكلاً منها على حدة. ولن يقتصر التركيز هنا على الملامح المميزة لكل تقليد فرعى، حيث يعد العديد من تلك التقاليد الفرعية تركيبات أيديولوجية هجينة نوعًا ما (كالقومية المحافظة والنسوية الاشتراكية والتعددية الثقافية الليبرالية وما إلى ذلك)، ولكن سيجرى التعرض أيضًا للتماسك الداخلى، أو عدم التماسك الداخلى، للأيديولوجيا ككل، ولذلك سيجرى التركيز هنا على مساحات الاختلاف بين مؤيدى ذات الأيديولوجيا. ويفحص الجزء العام النهائى التطورات المعاصرة داخل التقليد الأيديولوجى محل السؤال ويتأمل فى التوقعات المستقبلية لها فى القرن الواحد والعشرين. ويختتم كل فصل بقائمة من الأسئلة للنقاش واقتراحات بقراءات إضافية، وهناك بيبليوجرافيا كاملة فى نهاية الكتاب. فضلا عن المنظورات المتنافسة بالنسبة للمسائل السياسية المهمة (كالسلطة والمساواة والحرية والدولة) ملقية الضوء على نقاط التوتر داخل كل أيديولوجيا. وهناك فى نهاية الكتاب ثبت خاص بالمفكرين يقدم معلومات إضافية عن المفكرين الرئيسيين فى كل تقليد أيديولوجى، وكذلك ثبت بالمذاهب الفكرية المشهورة بخلاف الأيديولوجيات الرئيسية.

منظورات عن الأيديولوجيا	
الليبراليون	نظروا إلى الأيديولوجيا، خاصة أثناء فترة الحرب الباردة، كنسق عقيدى رسمى يدعى احتكار الحقيقة، وعادة ما يكون ذلك من خلال الزعم بأنه علمى. ولذلك تعد الأيديولوجيا بطبيعتها قمعية أو حتى شمولية؛ ومن أبرز أمثلتها الشيوعية والفاشستية.
المحافظون	نظروا تقليديًا إلى الأيديولوجيا باعتبارها أحد تجليات غطرسة المذهب العقلانى. فالأيديولوجيات هى أنساق فكرية محكمة، وهى خطيرة أو لا يوثق بها، لأنها لاعتبارها تجريدات للواقع تؤسس مبادئ وغايات تقود إلى القمع أو هى ببساطة غير قابلة للتحقق. وفى ضوء ذلك، فإن الاشتراكية والليبرالية أيديولوجيتان.
الاشتراكيون	نظروا، اتباعًا لماركس، إلى الأيديولوجيا كجسد من الأفكار يخفى تناقضات المجتمع الطبقى، وبالتالى يروج للوعى الزائف والسلبية السياسية بين الطبقات الدنيا. وتعد الليبرالية الأيديولوجيا الكلاسيكية للطبقة الحاكمة. وقد تبنى الماركسيون لاحقًا مفهومًا محايدًا للأيديولوجيا، ينظر إليها باعتبارها الأفكار المميزة لأية طبقة اجتماعية، بما فى ذلك الطبقة العاملة.
الفاشستيون	عادة ما ينبذون الأيديولوجيا كشكل للفهم السياسى يتسم بالنسقية الزائدة على الحد والجفاف والعقلنة، ويقوم على مجرد العقل دون العاطفة والإرادة. وقد فضل النازيون تصوير أفكارهم كرؤية كونية وليس فلسفة نسقية.

الإيكولوجيون	مالوا إلى النظر لجميع المذاهب السياسية المتعارف عليها كجزء من أيديولوجيا فائقة **للصناعية**(*). ولهذا تلطخت الأيديولوجيا من خلال ارتباطها بغطرسة المذهب الإنسانى والاقتصادات الموجهة للنمو ـ ومن أوضح أمثلتها الليبرالية والاشتراكية.
الأصوليون	الدينيون تعاملوا مع النصوص الدينية الرئيسية كأيديولوجيا على أساس أنها تقدم برنامجًا شاملاً لإعادة البناء الاجتماعى، لكونها تعبر عن الكلمة الموحاة من الله. ولذلك رفضوا الأيديولوجيات العلمانية لأنها لا تتأسس على المبادئ الدينية وبالتالى تفتقر إلى المحتوى الأخلاقى.

أسئلة للمناقشة

- هل يعد "الرجال العمليون" عبيدًا للمؤلفين الأكاديميين التوافه (كينز)؟
- كيف يختلف المفهوم الماركسى للأيديولوجيا عن مفهوم التيار السائد لها؟
- هل الأيديولوجيا خطأ بالضرورة؟ وإذا كانت كذلك فلماذا؟
- هل يستطيع المثقفون "غير المرتبطين اجتماعيًا" أن يرتفعوا فوق مستوى الأيديولوجيا؟
- هل تعد كل مجموعات الأفكار السياسية أيديولوجيات أم بعضها فقط؟
- إلى أى مدى يصبح الالتزام الأيديولوجى اختيارًا لنمط الحياة؟
- هل يعنى صعود الأيديولوجيات " الجديدة" أن القديمة أصبحت ميتة الآن؟

(*) الصناعية: نظرية أو نسق اقتصادى يقوم على الإنتاج الصناعى واسع النطاق والتراكم المستمر لرأس المال .

قراءات إضافية

Eagleton,,T., *Ideology: An Introduction* (London and New York: Verso, 1991). An examination of the different definitions of ideology that considers the ideas of key Marxist thinkers through to the various poststructuralists.

Festenstein, M. and M. Kenny, *Political Ideologies: A Reader and Guide* (Oxford): Oxford University Press, 2005). A very useful collection of extracts from key texts on ideology and ideologies, supported by lucid commentaries.

Freeden, M., *Ideology: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004). An accessible and lively introduction to the concept: an excellent starting place.

McLellan, D., *Ideology* (Milton Keynes: Open University Press, 2nd edn. 1995). A clear and short yet comprehensive introduction to the elusive concept of ideology.

Schwartzmantel, J., *The Age of Ideology: Political Ideologies from the American Revolution to Post-Modern Times* (Basingstoke: Palgrave Macmillan. 1998). A broad-ranging analysis of how the major ideological traditions are coping with the challenge of postmodern society.

Seliger, M., *Ideology and Politics* (London: Allen & Unwin, 1976). A very thorough account of ideology, considered by some to be the classic treatment of the subject.

الفصل الثانى

الليبرالية

نظرة تمهيدية

جرى استخدام مصطلح "ليبرالى" منذ القرن الرابع عشر، لكنه يتمتع بتنوع واسع فى معانيه. وتشير الكلمة «اللاتينية ـ liber» إلى طبقة من الرجال الأحرار، وبعبارة أخرى أولئك الرجال الذين ليسوا أقنانًا ولا عبيدًا. كما كانت الكلمة تعنى سخيًا كما فى حصص "سخية" من الطعام والشراب؛ أو فى الإشارة إلى المواقف الاجتماعية فكانت توحى بالانفتاح أو تفتح الذهن. وأصبحت أيضًا مرتبطة بشكل متزايد بالأفكار المتعلقة بالحرية والاختيار. لكن مصطلح "الليبرالية" الدال على الولاء السياسى ظهر بعد ذلك بكثير: ولم يكن ذلك قبل أوائل القرن التاسع عشر، حينما استخدم لأول مرة فى إسبانيا عام ١٨١٢. وبحلول أربعينيات القرن التاسع، صار المصطلح معترفًا به بشكل واسع فى أرجاء أوربا كإشارة إلى مجموعة متميزة من الأفكار السياسية. وعلى أية حال، فقد جرى قبوله بصورة أكثر بطئًا فى المملكة المتحدة: ورغم أن "الويجيين" بدأوا يطلقون على أنفسهم ليبراليين خلال ثلاثينيات القرن التاسع عشر، فإن أول حكومة ليبرالية بشكل متميز لم تتألف حتى تولّى جلاد ستون للسلطة فى عام ١٨٦٨.

تدور القضية المركزية للأيديولوجيا الليبرالية حول الولاء للفرد والرغبة فى إقامة مجتمع يستطيع الناس فيه تحقيق مصالحهم والوصول إلى حالة الإشباع. ويعتقد الليبراليون أن البشر أولاً وقبل كل شىء أفراد يمتازون بالعقل. ويقضى ذلك أن كل فرد ينبغى أن يتمتع بأقصى حرية ممكنة بالتناغم مع حرية مماثلة للجميع. ورغم أن الأفراد لهم الأحقية فى حقوق قانونية وسياسية متساوية، فإنه ينبغى مكافأتهم وفق مواهبهم واستعدادهم للعمل. ويجرى تنظيم المجتمعات

الليبرالية حول هذين المبدأين التوأمين، الدستورية والإجماع، الموضوعيين بقصد حماية المواطنين من خطر حكومة الطغيان. وبالرغم من ذلك، هناك اختلافات بارزة بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية الحديثة. أما الليبرالية الكلاسيكية فهى تتميز بالإيمان بدولة "الحد الأدنى"، التى تقتصر وظيفتها على حفظ النظام الداخلى والأمن الشخصى. وبالتمايز عن ذلك، تقبل الليبرالية الحديثة بأن الدولة ينبغى أن تساعد الناس فى مساعدة أنفسهم.

الجذور والتطور

لم تكن الليبرالية موجودة قبل القرن التاسع عشر، كعقيدة سياسية منظمة، لكنها قامت على آراء ونظريات تطورت عبر القرون الثلاثة السابقة. وبالفعل يمكن تتبع أصول الليبرالية، حسبما يرى بول سيبرايت (٢٠٠٤)، حتى المجتمعات الزراعية المبكرة، عندما بدأ الناس يعيشون فى جماعات مستقرة وأجبروا للمرة الأولى على إيجاد سبل للتجارة والعيش مع الغرباء. ومع ذلك، كانت الليبرالية كأيديولوجيا متطورة نتاج انهيار النظام **الفيودالى**(*) فى أوروبا، ونمو مجتمع السوق أو المجتمع الرأسمالى مكانه. وفى العديد من الجوانب، تعكس الليبرالية تطلعات الطبقات الوسطى الصاعدة، التى تصارعت مصالحها مع القوة الراسخة للملوك المطلقين والأرستقراطية المالكة للأرض. وقد اتسمت الأفكار الليبرالية بالراديكالية: حيث استهدفت إحداث إصلاح أساسى بل وفى بعض الأوقات التغيير الثورى. وقد جسدت كل من الثورة الإنجليزية فى القرن السابع عشر والثورتين - الأمريكية والفرنسية - فى أواخر القرن الثامن عشر عناصر ليبرالية بصورة واضحة، مع أن كلمة "ليبرالية" لم تكن تستخدم بالمعنى السياسى وقتئذ. لكن الليبراليين تحدوا السلطة المطلقة للملكية التى يفترض أنها تقوم على عقيدة "**الحق الإلهى المقدس للملوك**"(**). وبدلاً من **السلطة المطلقة**(***)، تبنوا

(*) النظام الفيودالى نظام إنتاجى يقوم على الزراعة ويتسم بوجود هيراركيات اجتماعية ثابتة، وأنماط صارمة من الالتزامات.

(**) الحق الإلهى المقدس: عقيدة تذهب إلى أن الحكام الأرضيين اختيروا من الله ولذا يتمتعون بسلطة غير قابلة للنقاش؛ ويعد مبدأ الحق الإلهى دفاعا عن السلطة الملكية المطلقة.

(***) السلطة المطلقة: شكل للحكومة تتركز فيه السلطة فى يد فرد واحد أو جماعة صغيرة، وهو على وجه الخصوص ملكية مطلقة.

الحكومة الدستورية ولاحقًا التمثيلية. وانتقد الليبراليون الامتيازات السياسية والاقتصادية للأرستقراطية المالكة للأرض وعدم عدالة النظام الفيودالى، حيث تتحدد المكانة الاجتماعية بواسطة "حدث الميلاد". كما أيَّدوا النضال من أجل حرية الضمير فى العقيدة وشككوا فى سلطة الكنيسة الرسمية.

لقد كان القرن التاسع عشر من نواح عدة القرن الليبرالى. ومع انتشار حركة التصنيع فى أرجاء البلدان الغربية، انتصرت الأفكار الليبرالية، وتبنى الليبراليون نظامًا اقتصاديًا يقوم على التصنيع والسوق ويتحرر من تدخل الحكومة، ويُسمح فيه للمشروعات الخاصة بالسعى وراء الربح وتُشجع فيه الأمم على التجارة بحرية مع بعضها البعض. وتطور هذا النظام للرأسمالية الصناعية فى المملكة المتحدة أولاً، منذ منتصف القرن الثامن عشر فصاعدًا، وصار راسخًا بحلول أوائل القرن التاسع عشر. وانتشر لاحقًا فى أمريكا الشمالية وفى أرجاء أوروبا، بداية فى أوروبا الغربية ثم فى أوروبا الشرقية بصورة أكثر تدريجية. ومنذ القرن العشرين فصاعدًا، مارست الرأسمالية الصناعية إغراءً قويًا على الدول النامية فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، وخصوصًا عند تعريف التنمية الاجتماعية والسياسية بواسطة مصطلحات غربية أصلية. وعلى أية حال، أبدت دول العالم النامى فى بعض الأوقات مقاومة لعوامل الجذب فى الرأسمالية الليبرالية، لأن ثقافاتها السياسية ركزت على الجماعة بدلاً من الفرد. وفى تلك الحالات، هيأت تلك الثقافات تربة خصبة لنمو الاشتراكية أو القومية أو الأصولية الدينية، بدلاً من الليبرالية الغربية. وحينما تأسست الرأسمالية بنجاح، كما فى اليابان، مالت إلى اتخاذ طابع جماعى وليس فرديًا. وتقدم الأفكار التقليدية عن الولاء والواجب تجاه الجماعة حوافز للصناعة اليابانية مثلاً أكثر من السعى الفردى لتحقيق المصلحة الذاتية.

لقد مثلت الليبرالية دون شك أقوى قوة أيديولوجية شكلت التقاليد السياسية الغربية، وفى الواقع يصور البعض الليبرالية كأيديولوجيا الغرب الصناعى ويجعلها تتماهى مع الحضارة الغربية ذاتها. ومع ذلك، أثرت التطورات التاريخية منذ القرن التاسع عشر بوضوح على طبيعة ومحتوى الأيديولوجيا الليبرالية. فمع نجاح "الطبقات الوسطى الصاعدة" فى ترسيخ سيطرتها الاقتصادية والسياسية، تغير طابع الليبرالية، حيث خبا الوهج الراديكالى وحتى الثورى لليبرالية مع كل

نجاح لها. وهكذا أصبحت الليبرالية تتسم بالمحافظة بصورة متزايدة، وأخذت تدعو بدرجة أقل للإصلاح والتغيير، وبدرجة أكبر للحفاظ على المؤسسات القائمة - وهى المؤسسات الليبرالية - بصورة غالبة. كما لم يكن بمستطاع الأفكار الليبرالية أيضًا أن تتوقف فى مكانها، فمنذ أواخر القرن التاسع عشر فصاعدًا قاد نجاح حركة التصنيع الليبراليين إلى إثارة تساؤلات حول أفكار الليبرالية الأولى ومراجعتها ببعض الوسائل. من عدة نواح رغب الليبراليون الأوائل فى أن تتدخل الحكومات بأدنى درجة ممكنة فى حياة مواطنيها، أصبح الليبراليون المحدثون يعتقدون أن الحكومة ينبغى أن تكون مسئولة عن تقديم خدمات الرفاه كالصحة والإسكان والمعاشات والتعليم، وكذلك عن إدارة الاقتصاد أو على الأقل تنظيمه. وقد قاد هذا إلى تطوير تقليدين فكريين داخل الليبرالية نفسها، يطلق عليهما بوجه عام **الليبرالية الكلاسيكية**(*) **والليبرالية الحديثة**(**). ونتيجة لذلك، يجادل بعض المعلقين أن الليبرالية أيديولوجيا غير متماسكة، تحتوى على عقائد متناقضة، خاصة فيما يتصل بالدور المرغوب فيه للدولة.

وبدا أن القرن العشرين قد توج بالانتصار العالمى لليبرالية، حيث انتشر فى أرجاء العالم ودون رحمة ذلك النموذج الليبرالى للحكومة التمثيلية بالارتباط مع اقتصاديات السوق التى سيطرت على التنمية السياسية والاجتماعية فى الغرب منذ القرن التاسع عشر. وفى سياق انهيار الشيوعية، أعلن المنظر الاجتماعى الأمريكى، فرانسيس فوكوياما (١٩٨٩ - ١٩٩٢)، بشكل لا ينسى:" إننا نشهد نهاية التاريخ كما هو: أى نقطة النهاية للتطور الأيديولوجى للجنس البشرى والتعميم العالمى للديمقراطية الليبرالية الغربية كشكل نهائى للحكم الإنسانى". وقد عبر فيليب بوبيت (٢٠٠٢) عن فكرة مماثلة بالتأكيد على أن"الحرب الطويلة" بين البرلمانية الليبرالية والشيوعية والفاشستية لتحديد البنية الدستورية للدولة القومية، التى سيطرت على السياسة العالمية بين عامى (١٩١٤ و١٩٩٠)، قد انتهت بانتصار الليبرالية على منافسيها. وجاء البرهان على ذلك، من خلال

(*) الليبرالية الكلاسيكية: تقليد داخل الليبرالية يسعى إلى تعظيم مجال الحركة غير المقيدة للفرد، وذلك تقليديا من خلال تأسيس دولة الحد الأدنى والاعتماد على اقتصاديات السوق.

(**) الليبرالية الحديثة: تقليد داخل الليبرالية يقدم تأييده (بالتمايز عن الليبرالية الكلاسيكية) المحدود للتدخل الاجتماعى والاقتصادى كوسيلة لتحقيق التنمية الشخصية.

عملية "التحول الديمقراطية" التى كانت جارية فى إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، وارتبطت بانتشار النظم الحزبية التنافسية والحماس المتنامى لإصلاحات السوق. وبحلول عام ٢٠٠٠، كانت هناك أنظمة سياسية ذات ملامح ديمقراطية-ليبرالية بارزة فى قرابة ثلثى دول العالم. وعلى أية حال، جوبهت الليبرالية فى ذات لحظة انتصارها، كما سيتم مناقشته الجزء الأخير من هذا الفصل، بصعود ملحوظ للقوى غير الليبرالية، وأبرزها الأصولية الدينية فى كل من العالم النامى وفى موطنها فى الغرب.

أفكار مركزية - أولوية الفرد

إن الليبرالية بمعنى ما هى أيديولوجيا الغرب الصناعى، وقد اخترقت الأفكار الليبرالية بمنتهى العمق الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية لدرجة أن تأثيرها صار من الصعب تبيُّنه، وبدت الليبرالية غير قابلة للتمييز عن "الحضارة الغربية" بوجه عام. ومال المفكرون الليبراليون فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تحت تأثير إيمان حركة "التنوير(*) فى العقل البشرى، إلى تأييد شكل نقى لليبرالية، يسعى إلى زرع قيم تأسيسية ويناصر رؤية خاصة للتفوق أو الازدهار الإنسانى ترتبط عادة بالاستقلالية الشخصية. ويتسم هذا الشكل لليبرالية بأنه عالمى بصورة جريئة، من حيث إنه يستتبع أن التاريخ الإنسانى سيجسد النصر التدريجى ولكنه المحتوم للمبادئ والمؤسسات الليبرالية. وباختصار، جرى فهم التقدم من خلال مصطلحات ليبرالية على نحو صارم.

وخلال القرن العشرين، صار من الشائع تصوير الليبرالية باعتبارها محايدة أخلاقيًا، وانعكس ذلك فى الاعتقاد بأن الليبرالية تمنح الأولوية "للحق" على "المصلحة". وبكلمات أخرى، تجاهد الليبرالية لإقامة شروط يستطيع الناس والجماعات فى ظلها أن يسعوا وراء الحياة الطيبة، حسبما يعرفها كل واحد، لكنها لا تفرض أو تحاول أن تروج لمفهوم معين لما هو طيب. ومن هذا المنظور، ليست الليبرالية ببساطة مجرد أيديولوجيا ولكنها "ما وراء الأيديولوجيا" (meta-ideology) أى ذلك البناء من القواعد الذى يكون الأرضية التى يدور عليها

(*) التنوير: حركة فكرية وصلت إلى أوجها فى القرن الثامن عشر وتحدت المعتقدات التقليدية فى الدين والسياسة والتعليم بوجه عام، باسم العقل والتقدم.

الجدل السياسى والأيديولوجى. على أن ذلك لا يعنى بأية حال أن الليبرالية هى ببساطة فلسفة "تصرف فى شأنك". وبينما تميل الليبرالية بلا شك نحو الانفتاح والنقاش وحرية الإرادة، فهى تتميز أيضًا بنزعة أخلاقية قوية. ويتجسد الموقف السياسى والأيديولوجى لليبرالية فى التزامها بمجموعة متميزة من القيم والمعتقدات. وأهمها التالى:

- الفرد.
- الحرية.
- العقل.
- العدالة.
- التسامح.

الفرد

فى العالم الحديث، يعد مفهوم الفرد مألوفًا للغاية لدرجة أن دلالته السياسية يجرى عادة إغفالها. وفى المرحلة الفيودالية، وجدت بالكاد فكرة أن الأفراد لديهم مصالحهم الخاصة أو يتمتعون بهويات شخصية وفريدة. بل نُظر إلى الناس باعتبارهم أعضاء فى الجماعات الاجتماعية التى ينتمون إليها: الأسرة أو القرية أو المحلة أو الطبقة الاجتماعية. وتحددت حياتهم وهوياتهم بدرجة ضخمة بواسطة طبيعة تلك الجماعات فى عملية لا تكاد تتغير من جيل إلى الذى يليه. وعلى أية حال، ما إن حلت محل النظام الفيودالى تلك المجتمعات الموجهة عن طريق السوق بشكل متزايد، حتى واجه الأفراد نطاقًا أوسع من الخيارات والإمكانات الاجتماعية. كما اكتسبوا الشجاعة، ربما لأول مرة، كى يفكروا من أجل أنفسهم ويفكروا فى أنفسهم بلغة شخصية. فلقد صار الفرد مثلا، الذى قد تكون أسرته عاشت وعملت على نفس قطعة الأرض، "رجلاً حرًا" واكتسب قدرة ما على اختيار من يعمل معه، أو ربما نال فرصة مغادرة الأرض تمامًا والبحث عن عمل فى البلدات أو المدن المتنامية.

ومع انهيار التقنيات المرتبطة بالحياة الفيودالية، ظهر مناخ فكرى جديد، وحلت التفسيرات العقلانية والعلمية تدريجيًا محل النظريات الدينية التقليدية، وصار

المجتمع يفسر بصورة متزايدة من وجهة نظر الفرد الإنسانى. وساد الاعتقاد بأن البشر يمتلكون مميزات شخصية وفريدة: بحيث يتمتع كل واحد منهم بقيمة خاصة. واتضح هذا فى نمو نظريات الحقوق الطبيعية فى القرنين السابع عشر والثامن العشر، التى ستناقش لاحقًا فى إطار الليبرالية الكلاسيكية. وعبر الفيلسوف الألمانى كانط عن اعتقاد مماثل فى الكرامة والقيمة المتساوية لكل البشر من خلال فهمه للأفراد " كغايات فى حد ذاتها" وليس كمجرد وسائل لتحقيق غايات الآخرين. وعلى أية حال، للتأكيد على أهمية الفرد دلالتان متمايزتان، أولاهما: جذب النظر نحو تفرد كل كائن بشرى، حيث يتم تعريف الأفراد بصورة أولية من خلال الصفات والمميزات الداخلية الخاصة بهم؛ ثانيهما: أن البشر برغم ذلك يشتركون فى نفس المكانة من حيث إنهم جميعًا أولاً وقبل كل شىء أفراد. ويمكن تتبع العديد من التوترات بداخل الأيديولوجيا الليبرالية وصولاً إلى هاتين الفكرتين المتنافستين عن التفرد والمساواة.

ويعد الإيمان بأولوية الفرد هو الملمح المميز للأيديولوجيا الليبرالية، لكنها أثرت على الفكر الليبرالى بطرق مختلفة. فقد قادت تلك الفكرة بعض الليبراليين للنظر للمجتمع باعتباره مجرد مجموعة من الأفراد، يسعى كل منهم لإشباع احتياجاته ومصالحه؛ وتعادل هذه النظرة مفهوم **الذرية**(*)، فهى تقود إلى الاعتقاد بأن "المجتمع" نفسه غير موجود، لكنه مجرد مجموعة من الأفراد المكتفين بذواتهم. وتقوم هذه الفردية المتطرفة على التسليم بأن الفرد أنانى ويسعى وراء مصلحته بصورة أساسية ويعتمد على ذاته بدرجة هائلة. ووصف «سى بى ماكفرسون» (١٩٧٣) الليبرالية المبكرة بأنها " فردية اقتنائية" لأنها تنظر إلى الفرد باعتباره " المالك لشخصه أو لقدراته، ولا يدين فى ذلك بأى شىء للمجتمع". وفى مقابل ذلك، حمل الليبراليون المتأخرون نظرة أكثر تفاؤلاً عن **الطبيعة البشرية**(**)، وكانوا أكثر استعدادًا للاعتقاد بأن الأنانية يلطفها الإحساس بالمسئولية الاجتماعية، وخصوصًا المسئولية تجاه غير القادرين على

(*) الذرية: الاعتقاد بأن المجتمع يتألف من مجموعة من الأفراد المعنيين بذواتهم والمكتفين بها بدرجة كبيرة، أو الذوات، بدلاً من الجماعات الاجتماعية.

(**) الطبيعة البشرية: الطابع الجوهرى والفطرى لكل الكائنات البشرية؛ أى ما يدينون به للطبيعة وليس للمجتمع.

رعاية أنفسهم. وسواء كانت الأنانية مطلقة العنان أم مقيدة بالإحساس بالمسئولية الاجتماعية، يتوحد الليبراليون وراء الرغبة فى خلق مجتمع يستطيع فيه كل فرد أن ينمى ويثرى قابلياته أو قابلياتها للحد الأقصى.

الحرية

ويقود الاعتقاد فى الأهمية القصوى للفرد بصورة طبيعية إلى الالتزام بالحرية(*) الفردية، وتعد الحرية (تستخدم الكلمتان الإنجليزيتان liberty و freedom بمعنى واحد هنا) بالنسبة لليبراليين أسمى قيمة سياسية والمبدأ الموحِّد، بطرق شتى، فى داخل الأيديولوجيا الليبرالية. وبالنسبة لليبراليين الأوائل، كانت الحرية حقًا طبيعيًا ومتطلبًا جوهريًا لتحقيق الوجود الإنسانى عن حق. كما أنها تعطى الأفراد الفرصة فى متابعة مصالحهم عن طريق ممارسة الاختيار؛ أى اختيار أين يسكنون، ومع من يعملون، وماذا يشترون، وما إلى ذلك. أما الليبراليون المتأخرون فقد اعتبروا الحرية الحالة الوحيدة التى يمكن للأفراد فيها أن ينموا مهاراتهم ومواهبهم ويحققوا قابليتهم. وبالرغم من ذلك، لا يقبل الليبراليون أن تكون للأفراد أحقية مطلقة للحرية، فلو صارت الحرية غير محدودة ستكون "رخصة" أى تتحول إلى الحق فى إيذاء الآخرين. ففى كتابه "عن الحرية" (1859 - 1972, p. 73) يرى جون ستيوارت مل أن "الغرض الوحيد الذى يمكن من أجله استخدام القوة بصورة شرعية مع أى عضو فى المجتمع المتحضر، ضد إرادته، إنما هو منع الضرر عن الآخرين". ويعد موقف مل مؤيدًا لمذهب حرية الإرادة (انظر p.86: مهم يصحح بعد الترجمة) فى أنه يقبل الحد الأدنى فقط من القيود على الحرية الفردية، ومن أجل منع" الضرر عن الآخرين" فحسب. ويميز مل بوضوح بين التصرفات "الموجهة للذات" والتى ينبغى أن يمارس الأفراد فيها حرية مطلقة، وتلك "الموجهة للآخرين" التى تقيد حرية الآخرين أو تلحق الضرر بهم. ولا يقبل مل بفرض أية قيود على الفرد تهدف إلى منع الشخص من الإضرار بذاته أو بذاتها، سواء ماديًا أو معنويًا. وترى هذه النظرة أن أية قوانين، تفرض، على سبيل المثال، على سائقى المركبات أن يربطوا أحزمة

(*) الحرية: القدرة على التفكير أو التصرف مثلما يرغب المرء، وهى قابلية يمكن ربطها بالفرد أو الجماعة أو الأمة.

المقاعد أو على راكبى الدراجات البخارية أن يرتدوا الخوذات الواقية تعد غير مقبولة مثلها كأى شكل للرقابة يقيد ما يقرؤه الفرد أو يستمع إليه. وقد يدافع مؤيدو الحرية الراديكالية عن حق الناس فى استخدام العقاقير المسببة للإدمان أن كالهيروين والكوكايين على نفس تلك الأسس. ورغم أن الفرد قد يتمتع بالسيادة على جسده وعقله، فإن على كل فرد أن يحترم حقيقة أن جميع الأفراد الآخرين يتمتعون بحق مساو فى الحرية. وقد عبر عن ذلك جون رولز(انظر ثبت المفكرين ص. ح) من خلال المبدأ القاضى بأن كل فرد له أحقية فى أقصى حرية ممكنة بما يتفق مع منح حرية مماثلة للجميع.

ورغم اتفاق الليبراليين على قيمة الحرية، فإنهم لم يتفقوا دائمًا على ما يعنيه أن يكون الفرد "حرًا". وفى كتابه "مفهومان للحرية" (١٩٥٨ ـ ١٩٦٩) ميز مؤرخ الأفكار البريطانى «أشيعا برلين» بين النظرية "السلبية" للحرية والنظرية "الإيجابية" لها. فلقد آمن الليبراليون الكلاسيكيون أو الأوائل **بالحرية السلبية**(*)، بمعنى أن الحرية تتمثل فى أن يترَك كل شخص وشأنه، متحررًا من التدخل وقادرًا على التصرف بأية طريقة يختارها (الحرية السلبية). وهذا المفهوم للحرية "سلبى" لأنه يقوم على غياب القيود أو العوائق الخارجية على الفرد. ولكن الليبراليين المحدثين، من جهة أخرى، انجذبوا إلى مفهوم أكثر "إيجابية" للحرية ـ **الحرية الإيجابية**(**) التى يعرفها برلين على أنها القدرة على أن يكون المرء سيد نفسه وأن يكون مستقلاً. ويتطلب التحكم فى الذات أن يكون الفرد قادرًا على تطوير المهارات والمواهب، وأن يوسع من آفاق فهمه أو فهمها، وأن يحقق حالة الإشباع. وقد قاد هذا إلى التركيز على قدرة البشر على تنمية ذواتهم والوصول فى النهاية إلى تحقيق الذات. وهذان المفهومان المتنافسان للحرية لم يثيرا الجدل الأكاديمى داخل الليبرالية فحسب، ولكنهما شجعا الليبراليين على التمسك بآراء مختلفة تمامًا بشأن العلاقة المرجوة بين الفرد والدولة.

(*) الحرية السلبية: غياب قيود أو عوائق خارجية على الفرد، مما يسمح له بحرية الاختيار.

(**) الحرية الإيجابية: التحكم فى الذات أو تحقيق الذات؛ أى تحقيق استقلالية وارتقاء القدرات الإنسانية.

العقل

يتصل دفاع الليبراليين بشكل وثيق عن قضية الحرية بإيمانهم بالعقل، فالليبرالية كانت ولا تزال جزءًا من مشروع التنوير، وتعد القضية المركزية بالنسبة للتنوير الرغبة فى تحرير الجنس البشرى من قيود الخرافة والجهل وتدشين "عصر العقل". ويندرج بين المفكرين التنويريين الرئيسيين جان جاك روسو (انظر ثبت المفكرين، ص. ح) وإمانويل كانط (انظر ثبت المفكرين، ص.) وجيرمى بنثام (انظر ثبت المفكرين، ص. خ).

وقد أثرت عقلانية التنوير على الليبرالية من عدة طرق، ففى المقام الأول أكسبت إيمانها بكل من الفرد والحرية بالقوة، فبمقدار ما يكون البشر عاقلين ومخلوقات مفكرة، فإنهم قادرون على تحديد مصالحهم الذاتية واتباع أفضلها. ولا يؤمن الليبراليون بأى سبيل بأن الأفراد معصومون فى هذا الصدد، بل ينشئ الإيمان بالعقل فى الليبرالية تحيزًا قويًا ضد **الأبوية**(*). فلا تحول الأبوية بين الأفراد وبين صنع خياراتهم الأخلاقية الخاصة فحسب، وتحول عند الضرورة كذلك بينهم وبين التعلم من أخطائهم، ولكنها أيضًا تخلق إمكانية استغلال أولئك المسيطرين على الآخرين لمناصبهم من أجل غاياتهم الخاصة.

وهناك موروث آخر للعقلانية وهو أن الليبراليين يميلون إلى النظر للتاريخ الإنسانى من زاوية التقدم، ويعنى التقدم حرفيًا الترقى والحركة للأمام. ومن المنظور الليبرالى، مكن اتساع المعرفة، (خصوصًا من خلال الثورة العلمية). الناس من فهم وتفسير عالمهم وكذلك ساعدهم على تشكيله على نحو أفضل. وباختصار، منحت قوة العقل الكائنات البشرية القدرة على تولى أمر حياتهم وتشكيل مصائرهم. وهكذا يحرر العقل الجنس البشرى من قبضة الماضى ومن ثقل العادات والتقاليد، وباستطاعة كل جيل أن يذهب أبعد من سابقه مع الزيادة التدريجية فى مخزون المعرفة والفهم البشريين. ويفسر هذا أيضًا التركيز على التعليم الذى يميز الليبراليين، إذ يستطيع الناس أن يرقوا أو يحسِّنوا أنفسهم من خلال الحصول على المعرفة والتخلى عن التحيز والخرافة. ولذلك يعد التعليم من

(*) **الأبوية: السلطة التى تما** [illegible] **من** من أعلى لإرشاد ومساندة أولئك الموجودين بأسفل على نموذج علاقة **الآباء بأطفالهم.**

المنظور الليبرالى خصوصًا أمرًا حسنًا فى ذاته، فهو وسيلة حيوية من أجل تحقيق التنمية الذاتية للشخص والوصول إلى الرقى التاريخى والاجتماعى، إذا ما تم مد نطاقه بدرجة واسعة.

وبالإضافة إلى ذلك، يبرز العقل فى تأكيد الليبراليين على أهمية النقاش والجدل والحجاج. ومع أن الليبراليين متفائلون بوجه عام تجاه الطبيعة البشرية، حيث يرون البشر ككائنات يرشدها العقل، فإنهم نادرًا ما اشتركوا فى الإيمان اليولاتوبى بقدرة البشر على الوصول للكمال، لأنهم أدركوا قوة الأنانية والمصلحة الذاتية؛ والنتيجة الحتمية لذلك هى التنافس والصراع؛ فالأفراد يتقاتلون على الموارد النادرة، وشركات الأعمال تتنافس لزيادة الأرباح، والأمم تتصارع على المزايا الإستراتيجية أو الأمنية، وهكذا. ويفضل الليبراليون بوضوح تسوية هذه الصراعات عن طريق الجدل والمفاوضات. ولعل الميزة العظيمة للعقل هى أنه يقدم أساسًا يمكن من تقييم الادعاءات والمطالب المتنافسة- هل "تصمد" أمام التحليل وهل هى "معقولة"؟ بالإضافة إلى ذلك، فهو يلقى الضوء على تكلفة عدم حل الخلافات بطرق سليمة: أى بواسطة العنف وسفك الدماء والقتل. ولذلك يستهجن الليبراليون بصورة نمطية استخدام القوة والعدوان، وعلى سبيل المثال ينظرون إلى خيار الحرب باعتباره الملاذ الأخير. ومن المنظور الليبرالى، يجد استخدام القوة تبريره فى الدفاع عن الذات أو كوسيلة للتصدى للقمع، ولكن ذلك دائمًا لا يكون إلا بعد استنفاذ العقل والحجة.

العدالة

تشير **العدالة**(*) إلى نوع خاص من الحكم الأخلاقى، خصوصًا فيما يتصل بتوزيع المكافآت والعقوبات. وباختصار، تتصل العدالة بإعطاء كل شخص ما يستحقه. وتشير الفكرة الضيقة للعدالة الاجتماعية إلى توزيع المكافآت والمنافع المادية فى المجتمع، مثل الأجور والأرباح والمساكن والرعاية الطبية وخدمات الرفاه وما إلى ذلك. وتقوم النظرية الليبرالية للعدالة على الاعتقاد فى

(*) العدالة: معيار أخلاقى للإنصاف وعدم التحيز؛ والعدالة الاجتماعية هى ثمرة التوزيع العادل أو الممكن تبريره للثروة والمكافآت فى المجتمع.

المساواة بصور متنوعة. ففى المقام الأول، تستلزم الفردية الالتزام **بالمساواة**(*) الأساسية، إذ ينظر للبشر على أنهم "يولدون" متساوين بمعنى أن كل فرد له نفس القيمة المعنوية للآخرين، وهى فكرة متجذرة فى مفهوم الحقوق الطبيعية أو حقوق الإنسان. ثانيًا، تستدعى المساواة الأساسية الإيمان بالمساواة الرسمية، وهى فكرة أن الأفراد ينبغى أن يتمتعوا بنفس المركز القانونى فى المجتمع، خصوصًا فيما يتعلق بتوزيع الحقوق والأحقيات. ونتيجة لذلك، يرفض الليبراليون بقوة أية ميزات أو امتيازات اجتماعية يتمتع بها البعض ويحرم منها البعض الآخر على أساس بعض العوامل كالنوع أو العرق أو اللون أو الفكر أو الدين أو الخلفية الاجتماعية. فلا ينبغى أن تخصص الحقوق لطبقة معينة من الأشخاص كالرجال أو البيض أو المسيحيين أو الأثرياء. وبهذا المعنى تكون الليبرالية "عمياء تجاه الاختلاف". وتعد أهم أشكال المساواة الرسمية هى المساواة القانونية والمساواة السياسية، وتركز الأولى على "المساواة أمام القانون" وتشدد على ألا يكون لكل العوامل غير القانونية أية صلة بالعملية القانونية لصنع القرار. أما الثانية فتتجسد فى فكرة "صوت واحد لكل شخص؛ وصوت واحد وقيمة واحدة" وتؤسس الالتزام الليبرالى بالديمقراطية.

ثالثًا، يشترك الليبراليون فى الاعتقاد بتكافؤ الفرص بحيث يكون لكل الأفراد جميعًا نفس الصعود أو السقوط فى المجتمع. إذ يجب أن تلعب لعبة الحياة، بهذا المعنى، على ملعب مستو. ولا يعنى هذا القول بأنه ينبغى أن تكون هناك مساواة فى الناتج أو المكافأة، وأن أحوال المعيشة والظروف الاجتماعية يتعين أن تكون نفسها بالنسبة للجميع. إذ يعتقد الليبراليون أن المساواة الاجتماعية غير مرغوب فيها بسبب أن الناس لم يولدوا متماثلين، بل يمتلكون مواهب ومهارات مختلفة، وبعضهم على استعداد للعمل بجدية أكثر من الآخرين. ويؤمن الليبراليون بأنه من الواجب مكافأة الجدارة والقدرة والرغبة فى العمل - ويعتقدون بالفعل أنه من الضرورى القيام بذلك حتى يصبح للناس حافز لتحقيق قابلياتهم ويطوروا مواهبهم التى ولدوا بها. وتعنى المساواة عند الليبرالى أن الأفراد يجب أن يحظوا بفرص متكافئة لتنمية مهاراتهم وقدراتهم غير المتكافئة.

(*) المساواة: مبدأ أن البشر لهم قيمة متكافئة أو أن لهم الأحقية فى المعاملة بنفس الطريقة؛ ويمكن أن تكون للمساواة تطبيقات مختلفة للغاية.

ويقود هذا إلى الاعتقاد فى **حكم الأكفأ**(*) (meritocracy) ويعد مجتمع "حكم الأكفأ" هو ذاك المجتمع الذى لا يعكس فيه عدم المساواة فى الثروة والمكانة الاجتماعية إلا التوزيع غير المتساوى للجدارة أو المهارات بين البشر، أو تتأسس عدم المساواة فيه على عوامل خارجة عن السيطرة البشرية كالحظ أو المصادفة على سبيل المثال. وهذا المجتمع عادل من الناحية الاجتماعية لأن الأفراد فيه لا يتم الحكم عليهم على أساس نوعهم أو لون بشرتهم أو دينهم، وإنما وفق مواهبهم ورغبتهم فى العمل، أو وفق ما أطلق عليه مارتن لوثر كينج "مضمون شخصيتهم". وعلى هذا المنوال، فالمساواة الاجتماعية غير عادلة لأنها تعامل بالمثل الأفراد غير المتماثلين. وعلى أية حال، اختلف المفكرون الليبراليون فى كيفية تطبيق تلك المبادئ العريضة للعدالة فى الممارسة. فلقد أيد الليبراليون الكلاسيكيون حكم الأكفأ لأسباب اقتصادية وأخلاقية، حيث يركزون بشكل قوى من الناحية الاقتصادية على الحاجة إلى الحوافز، ومن الناحية الأخلاقية تتطلب العدالة ألا يعامل الأفراد غير المتساوين بصورة متساوية. أما الليبراليون المحدثون، من ناحية أخرى، ففهموا العدالة الاجتماعية على أنها تستتبع الإيمان بقدر ما من المساواة الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، ارتأى جون رولز فى كتابه نظرية العدالة (١٩٧٠) أن عدم المساواة الاقتصادية تغدو مبررة فقط إذا ما حققت منفعة لأفقر عناصر فى المجتمع.

التسامح

تتصف الأخلاق الاجتماعية الليبرالية إلى حد بعيد بالاستعداد لقبول التنوع الأخلاقى والثقافى والسياسى بل والاحتفاء به فى بعض الحالات. ويمكن فعلاً القول إن قبول **التعددية**(**) له جذوره فى مبدأ الفردية وفى الافتراض أن البشر مخلوقات منفصلة ومتمايزة. وعلى أى حال، يرتبط التفضيل الليبرالى للتنوع على

(*) حكم الأكفأ (meritocracy): هو حرفيًا حكم أصحاب الجدارة، والجدارة هى الذكاء بالإضافة للمجهود: وهو المجتمع الذى تتحدد فيه المكانة الاجتماعية بصورة حصرية عن طريق القدرة والعمل الشاق.

(**) التعددية: الاعتقاد فى التنوع أو الاختيار، أو نظرية أن القوة السياسية موزعة أو يجب أن تتوزع بصورة متساوية وعلى نطاق واسع. (انظر ثبت المذاهب، ص. ظ).

نحو أكثر شيوعًا **بالتسامح**(*). وينسب هذا الالتزام بالتسامح إلى الكاتب الفرنسى فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) وجرى التعبير عنه بصورة خالدة فى ذلك الإعلان "أمقت ما تقول لكنى سأدافع حتى الموت عن حقك فى قوله". ويعد التسامح مثالاً أخلاقيًا ومبدأ اجتماعيًا. ومن ناحية، يمثل غاية الاستقلال السياسى؛ ومن ناحية أخرى، يرسى مجموعة من القواعد عن كيفية سلوك البشر تجاه بعضهم البعض. وظهر الدفاع الليبرالى عن قضية التسامح أول ما ظهر فى القرن السابع عشر فى محاولة الكتَّاب، من أمثال جون ميلتون (١٦٠٨ ـ ١٦٧٤) وجون لوك، الدفاع عن الحرية الدينية. ويجادل لوك بأنه طالما أن الوظيفة الأساسية للحكومة هى حماية الحياة والحرية والملكية، فليس لها الحق فى التدخل فى "رعاية الأفراد لأرواحهم". وينبغى أن يمتد التسامح لكل الأمور التى ينظر إليها على أنها "إيجابية" على أساس أنها كالدين ترتبط بمسائل معنوية يجب أن تترك للأفراد.

وفى كتابه عن الحرية (١٨٥٩ ـ ١٩٧٢) بلور جون ستيوارت ميل تبريراً أوسع للتسامح، يلقى الضوء على أهميته بالنسبة للفرد والمجتمع. ومن وجهة نظر الفرد، يعد التسامح بصورة أساسية ضمانًا للاستقلال الشخصى، ومن ثم فهو شرط للتنمية الذاتية من الناحية المعنوية؛ ومع ذلك، يعد التسامح ضروريًا لضمان قوة وصحة المجتمع ككل. وفى داخل السوق الحر للأفكار فقط ستظهر "الحقيقة"، إذ تطرد الأفكار الجيدة تلك الرديئة ويتم إبعاد الجهل بشكل تدريجى. ولهذا يمثل التنافس والنقاش والجدل، وتلك ثمار التنوع أو التعددية، محركات التطور الاجتماعى. وبالنسبة لميل، يتهدد ذلك هذا على وجه الخصوص من قبل الديمقراطية وانتشار "الخضوع الكئيب"، المرتبطين بالاعتقاد بأن الأغلبية يجب أن تكون على حق. ومن أجل ذلك جادل مل (١٨٥٩ ـ ١٩٧٢) كالتالى: "لو أن كل البشر إلا واحدًا اتفقوا على رأى واحد، وكان شخص واحد فقط على رأى مخالف، لن يكون هناك تبرير للجنس البشرى فى إسكات هذا الشخص، أقوى مما يكون لهذا الشخص، لو أن له القوة، فى إسكات الجنس البشرى".

(*) التسامح: التحمل والاستعداد لقبول الآراء أو التصرفات التى يختلف المرء معها.

ويرتبط التعاطف مع التسامح والتنوع بالإيمان الليبرالى بالمجتمع المتوازن، ذلك الذى لا يمزقه خلاف أساسى. ومع أن الأفراد والجماعات الاجتماعية تسعى وراء مصالح شديدة الاختلاف، يرى الليبراليون أن هناك تناغمًا أعمق أو توازنًا بين تلك المصالح المتنافسة. فمثلاً تختلف مصالح العمال عن مصالح أصحاب العمل: يرغب العمال فى رواتب أفضل وساعات عمل أقل وظروف عمل أحسن؛ ويتمنى أصحاب العمل زيادة الأرباح عن طريق خفض تكاليف الإنتاج - بما فى ذلك الرواتب - إلى أدنى حد ممكن. ومع ذلك، تكمل هذه المصالح المتنافسة بعضها البعض: فالعمال يحتاجون الوظائف، وأصحاب العمل يحتاجون قوة العمل. وبعبارة أخرى، كل جماعة ضرورية لتحقيق أهداف الجماعة الأخرى.

إن الأفراد والجماعات قد تسعى وراء المصلحة الذاتية لكن توازنًا طبيعيًا سيعمد إلى تأكيد نفسه. وفى الفصل الحادى عشر، سيتم التعرض أكثر من ذلك للعلاقة بين الليبرالية والتناغم الاجتماعى فى المجتمع المتنوع، وذلك فيما يتصل بالتعددية الثقافية.

الليبرالية والحكومة الديمقراطية

الدولة الليبرالية

لا يعتقد الليبراليون أن المجتمع المتوازن المتسامح سيتطور بشكل طبيعى من خلال الأفعال الإرادية للأفراد والجماعات الطوعية، وهنا يختلف الليبراليون مع الفوضويين الذين يؤمنون بأن **القانون**(*) **والحكومة**(**) ليسا ضروريين. ويخشى الليبراليون أن الأفراد المتمتعين بالحرية قد يرغبون فى استغلال الآخرين أو سرقة أملاكهم أو حتى تحويلهم إلى عبيد، لو أن فى مصلحتهم القيام بذلك، وقد يخرقون أو يتجاهلون مواثيقهم لو أن ذلك يحقق لهم مزايا. وهكذا تصبح حرية شخص واحد دائمًا فى خطر أن تتحول إلى رخصة للإساءة للآخرين؛ ويمكن

(*) القانون: القواعد العامة المؤسسة للسلوك الاجتماعى، التى تساندها آلة الدولة أى الشرطة والمحاكم والسجون.

(**) الحكومة: الآلة التى تصنع عن طريقها القرارات الجمعية بالنيابة عن الدولة، وتتألف عادة من السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية.

القول إن كل شخص هو تهديد لكل عضو آخر فى المجتمع ويقع تحت تهديده أيضا. وتتطلب حريتنا وقف تعدى الآخرين على حرياتنا، وفى مقابل ذلك تستلزم حريتهم الحماية منا. وقد اعتقد الليبراليون تقليدًا أن **الدولة**(*) فقط هى التى فى مقدورها تقديم تلك الحماية، وفى استطاعتها كبح جماح جميع الأفراد والجماعات فى المجتمع. ومن أجل ذلك، لا يمكن للحرية أن توجد إلا "تحت القانون"؛ وعلى حد قوله جون لوك: "حيث لا يوجد القانون لا توجد الحرية".

وهذه الأطروحة هى أساس نظريات **العقد الاجتماعى**(**) التى صاغها كتَّاب القرن السابع عشر مثل توماس هوبز (انظر ثبت المفكرين، ص. ج) وجون لوك، وهى تفسر عند الليبراليين الواجبات السياسية للفرد تجاه الدولة.

إن هوبز ولوك وضعا صورة لما كانت عليه الحياة قبل إقامة الحكومة، فى مجتمع اللادولة أو ما أطلقا عليه "**حالة الطبيعة**"(***). فلما كان الأفراد أنانيين وجشعين وساعين للسلطة، ستتميز حالة الطبيعة بحرب أهلية لا تنتهى بين الجميع، ستكون الحياة فيها، بكلمات هوبز، "انعزالية وفقيرة وبغيضة ووحشية وقصيرة". ونتيجة لذلك، ارتأى هوبز ولوك أن الأفراد العقلانيين سيدخلون فى اتفاق أو "عقد اجتماعى" حتى يؤسسوا حكومة ذات سيادة، من دونها ستغدو الحياة المنظمة المستقرة مستحيلة. وسيعترف كل الأفراد بأنه فى صالحهم أن يضحوا بنصيب من حرياتهم من أجل إقامة نظام قانونى؛ وإلا ستقع حقوقهم بل وحياتهم بالفعل تحت التهديد. وكان هوبز ولوك على وعى بأن هذا "العقد" خرافة تاريخية، لكن الغرض من أطروحة العقد الاجتماعى على أية حال هو إلقاء الضوء على قيمة الدولة ذات السيادة للفرد. وبعبارة أخرى، رغب هوبز ولوك أن يتصرف الأفراد كما لو كانت تلك الخرافة التاريخية صحيحة، من خلال احترام وإطاعة الحكومة والقانون اعترافًا بفضل الأمن والأمان اللذين تستطيع الدولة ذات السيادة وحدها أن توفرهما.

(*) الدولة: الهيئة التى تنشئ السلطة ذات السيادة داخل منطقة أو إقليم محدد، وتملك احتكارًا لقوة القمع.

(**) العقد الاجتماعى: اتفاق (افتراضى) بين الأفراد أقاموا من خلاله الدولة حتى ينجوا من عدم النظام والفوضى فى "حالة الطبيعة".

(***) حالة الطبيعة: حالة ما قبل المجتمع السياسى وتتصف بالحرية الجامحة وغياب السلطة المؤسسة.

وتجسد أطروحة العقد الاجتماعى موقفين ليبراليين مهمين تجاه الدولة على وجه الخصوص والسلطة السياسية عمومًا. ففى المقام الأول، تشير الأطروحة بأن السلطة السياسية تنبع نوعًا ما "من أسفل"، ذلك أن الدولة تقام بواسطة الأفراد ومن أجل الأفراد؛ وتوجد حتى تخدم احتياجاتهم ومصالحهم. وتنشأ الحكومات من اتفاق أو إجماع المحكومين، وهو ما يستلزم أن المواطنين لا يقع عليهم التزام إطاعة كل القوانين أو قبول أى شكل للحكومة، فلو أن الحكومة تقوم على أساس العقد الذى عقده المحكومون، فقد تخالف الحكومة ذاتها شروط العقد. وحينما تتبخر شرعية الحكومة، يصبح للناس حق التمرد.

ثانيًا، تصور نظرية العقد الاجتماعى الدولة كحكم أو طرف محايد فى المجتمع، ذلك أن الدولة لم تخلقها نخبة صاحبة امتيازات، تهدف إلى استغلال الجماهير، ولكنها نتاج اتفاق بين كل الناس. وهكذا تجسد الدولة مصالح كل المواطنين وتتصرف كحكم محايد عندما يدخل الأفراد أو الجامعات فى صراع مع بعضهم البعض. وعلى سبيل المثال، لو خالف الأفراد العقود التى عقدوها مع الآخرين، تطبق الدولة "قواعد اللعبة" وتدخل بنود العقد حيز التنفيذ، وذلك بالطبع شريطة أن يكون كل طرف قد دخل العقد بشكل طوعى وبكامل علمه. ولعل السمة الأساسية لذلك الحكم هو؛ أن أفعاله ليست متحيزة لطرف أو ينظر إليها على أنها متحيزة. ولذلك ينظر الليبراليون إلى الدولة كطرف محايد بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع.

الحكومة الدستورية

ورغم أن الليبراليين على قناعة بالحاجة إلى الحكومة، فإنهم أيضًا واعون بصورة حادة بالمخاطر التى تمثلها الحكومة. ومن وجهة نظرهم، توجد لدى جميع الحكومات قابلية للطغيان إزاء الأفراد. فمن ناحية، يرتكز هذا على حقيقة أن الحكومة تمارس سلطة سيادية ولذا تشكل تهديدًا دائمًا للحرية الفردية. ومن ناحية أخرى، يعكس هذا الرأى الخوف الليبرالى من السلطة. ولما كان البشر مخلوقات ساعية وراء مصلحتها الذاتية، فإنهم لو حصلوا على السلطة - أى القدرة على التأثير على سلوك الآخرين - سيستخدمونها بصورة طبيعية لنفعهم الخاص وعلى حساب الآخرين. وبصورة أبسط، يتلخص الموقف الليبرالى فى أن

الأنانية زائد السلطة تساوى الفساد. وقد عبر عن ذلك اللورد أكتون فى تحذيره الشهير: "السلطة تعمد إلى الإفساد، والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة"، وفى استنتاجه ذكر: "أن عظماء الرجال دائمًا رجال سيئون". ومن أجل ذلك، يخشى الليبراليون الحكومة التعسفية ويرفعون مبدأ الحكومة المقيدة. فمن الممكن تقييد أو "تدجين" الحكومة عن طريق إقامة ضوابط دستورية، وعن طريق **الديمقراطية**(*). كما سيناقش فى الجزء الثانى.

والدستور هو مجموعة من القواعد تهدف إلى توزيع الواجبات والسلطات والوظائف بين المؤسسات المختلفة للحكومة، ولذلك فهو يشكل القواعد التى تحكم الحكومة ذاتها. وبهذا يحدد الدستور مدى سلطة الحكومة وحدود ممارستها. ويمكن أن يأخذ تأييد الحكم الدستورى شكلين. أولاً، يمكن تقييد سلطات الأجهزة الحكومية والسياسية عن طريق إدخال ضوابط خارجية وعادة ما تكون قانونية. ولعل أهمها ما يطلق عليه الدستور المكتوب، الذى ينظم السلطات والمسئوليات الكبرى للمؤسسات الحكومية داخل وثيقة واحدة تتمتع بالسلطة، ولذلك يشكل الدستور المكتوب قانونًا "أسمى". أولى الوثائق من هذا النوع هو الدستور الأمريكى الذى وضع عام ١٧٨٧، ولكن تم تبنى الدستور المكتوب فى كل الديمقراطيات الليبرالية، باستثناء المملكة المتحدة وإسرائيل ونيوزيلندا، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. وفى العديد من الحالات، توجد أيضا مواثيق الحقوق التى تحصن الحقوق الفردية عن طريق تقديم تعريف قانونى للعلاقة بين الفرد والدولة. وتنص التعديلات العشرة الأولى للدستور الأمريكى، مثلاً، على الحقوق الفردية، التى يطلق عليها "ميثاق الحقوق". وجرى تبنى "إعلان حقوق المواطن" المماثل لهذا فى عام ١٧٨٩، خلال الثورة الفرنسية. وفى المملكة المتحدة، حيث لا يوجد دستور مكتوب أو ميثاق للحقوق، يؤكد الليبراليون على أهمية القانون التشريعى لضبط سلطة الحكومة من خلال مبدأ حكم القانون. وجرى التعبير عن ذلك فى ألمانيا فى القرن التاسع عشر بأوضح صورة فى مفهوم دولة القانون (Rechtsstaat) أى الدولة التى يحكمها القانون.

(*) الديمقراطية: حكم الشعب، وتستدعى الديمقراطية المشاركة الجماهيرية والحكم من أجل المصلحة العامة، ويمكن أن تأخذ تنوعًا واسعًا من الأشكال.

ثانيًا، يمكن إقامة الحكم الدستورى من خلال إدخال ضوابط داخلية توزع القوة السياسية على عدد من المؤسسات وتخلق شبكة من "الضوابط والتوازنات". وكما ذكر الفيلسوف السياسى الفرنسى منتسكو (١٦٨٩ ـ ١٧٧٥)، السلطة تضبط السلطة". وتبدى كل النظم السياسية الليبرالية درجة من التشظى الداخلى، ويتحقق ذلك عن طريق تطبيق مبدأ الفصل بين السلطات الذى اقترحه منتسكيو ذاته. ويعنى ذلك أن السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية للحكومة يجب أن تمارس من قبل ثلاث مؤسسات مستقلة، مما يحول دون اكتساب أى فرد أو مجموعة صغيرة لسلطة ديكتاتورية. ويقوم النظام الرئاسى الأمريكى فى الحكم، مثلاً، على الفصل الصارم للسلطات بين الكونجرس والرئاسة والمحكمة العليا. وتحترم كل الديمقراطيات الليبرالية مبدأ استقلال القضاء، حيث إن القضاء يفسر معنى القانون، التشريعى والدستورى، ومن ثم يعيد النظر فى سلطات الحكومة ذاتها، وبالتالى يجب أن يتمتع بالاستقلال الرسمى والحياد السياسى، ليتمكن من حماية الفرد من الدولة. وتشمل الآليات الأخرى لتوزيع سلطة الحكومة، مجلس الوزراء (الذى يضبط سلطة رئيس الوزراء)، والحكومة البرلمانية (التى تضبط السلطة التنفيذية)، والبرلمان ذا المجلسين (الذى يضبط سلطة كل مجلس تشريعى)، والتقسيمات الإقليمية كالفيدرالية **والتفويض**(*) والحكومة المحلية (التى تضبط سلطة الحكومة المركزية).

الديمقراطية الليبرالية

تمثل **الديمقراطية الليبرالية**(**) القوة السياسية السائدة فى العالم المتقدم، وهى كذلك بشكل متزايد فى العالم النامى. وقد قاد انهيار الشيوعية وازدياد "التحول الديمقراطى" (الذى يفهم عادة على أنه يستتبع إدخال إصلاحات ليبرالية ديمقراطية؛ أى الديمقراطية الانتخابية والليبرالية الاقتصادية) فى آسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا، وخصوصًا منذ ثمانينيات القرن العشرين، مما دفع

(*) التفويض: نقل السلطة من الحكومة المركزية إلى الأجهزة الإقليمية التابعة، وذلك دون المشاركة فى السيادة، بخلاف الحال بالنسبة للنظام الفيودالى.

(**) الديمقراطية الليبرالية: شكل للديمقراطية يدمج الحكومة المقيدة فى نظام الانتخابات التنافسية المنتظمة: ويستخدم هذا المصطلح أيضا كنوع لنظام الحكم.

منظرى "نهاية التاريخ" إلى إعلان انتصار الديمقراطية الليبرالية الغربية على مستوى العالم. ولكن على أية حال، ما هى الديمقراطية؟ إنها شكل للحكم السياسى يوازن مبدأ الحكومة المقيدة ضد مثال الرضا الشعبى. وتعكس الملامح" الليبرالية" لهذا الشكل للحكم فى شبكة من الضوابط الداخلية والخارجية للحكومة، صممت من أجل ضمان الحرية وتزويد المواطنين بالحماية فى مواجهة الدولة. وتتحقق تلك الأهداف بصورة جوهرية من خلال الحكومة الدستورية، مثلما نوقشت من قبل. ويقوم الطابع "الديمقراطى" للديمقراطية الليبرالية على نظام للانتخابات التنافسية المنتظمة، التى تخضع لمبادئ الاقتراع العام والمساواة السياسية. ورغم أن مصطلح "الديمقراطية الليبرالية" قد يستخدم لوصف مبدأ سياسى، فإنه يصف بصورة أكثر عمومية نمطًا معينًا للحكم.

وتتمثل الملامح الأساسية للحكم الديمقراطى الليبرالى فى التالى:

- الحكومة الدستورية القائمة على القواعد الرسمية والقانونية عادة.
- ضمان **الحريات المدنية**(*) والحقوق الفردية.
- التجربة المؤسسية ونظام الضوابط والتوازنات.
- الانتخابات المنتظمة التى تحترم مبدأ الاقتراع العام و"صوت واحد لكل فرد".
- التعددية السياسية فى شكل الاختيار الانتخابى والتنافس الحزبى.
- وجود **مجتمع مدنى**(**) صحى تتمتع فيه الجماعات والمصالح المنظمة بالاستقلال عن الحكومة.
- قيام اقتصاد رأسمالى أو اقتصاد المشروع الخاص الذى تنظمه قواعد السوق.

وتعكس الطبيعة الهجينة للديمقراطية الليبرالية تناقضًا أساسيًا داخل الليبرالية تجاه الديمقراطية. ويجد هذا التناقض جذوره، من عدة نواح، فى

(*) الحريات المدنية: دائرة الوجود الخاص التى تنتمى للمواطن لا الدولة؛ والحرية من الحكومة.

(**) المجتمع المدنى: مجال للروابط والتجمعات المستقلة التى تتشكل عن طريق المواطنين وتتمتع بالاستقلالية من الحكومة؛ ويضم المجتمع المدنى شركات الأعمال والأندية والعائلات وما إلى ذلك.

المعانى المتنافسة للفردية، التى تجسد الخوف من القوة الجماعية وتقود إلى الإيمان بالمساواة السياسية. ففى القرن التاسع عشر، نظر الليبراليون إلى الديمقراطية عادة كتهديد أو خطر، وكانوا فى ذلك يرددون أفكار المنظرين السياسيين الأوائل كأفلاطون وأرسطو، اللذين رأيا فى الديمقراطية نظامًا للحكم بواسطة الدهماء على حساب الحكمة والملكية. وكان الشاغل الليبرالى المركزى هو أن الديمقراطية يمكن أن تصير عدوًا للحرية الفردية. وينبع ذلك من حقيقة أن "الشعب" لا يمثل كيانًا مفردًا ولكنه مجموعة من الأفراد والجماعات تمتلك آراء مختلفة ومصالح متعارضة. ويشكل "الحل الديمقراطى" للصراع استعانة بالأرقام وتطبيقًا لقاعدة الأغلبية: وهو مبدأ أن إرادة الأغلبية أو العدد الأكبر يجب أن تكون له الغلبة على إرادة الأقلية. من أجل ذلك، ليست الديمقراطية سوى حكم ٥١ ٪، وهو توقع وصفه السياسى والمعلق الاجتماعى الفرنسى إليكسيس دو توكفيل (١٨٠٥ ـ ١٨٥٩) وصفًا شهيرًا باعتباره "طغيان الأغلبية".

وهكذا من الممكن أن تسحق الحرية الفردية وحقوق الأقليات باسم الشعب. وقد عبر جميس ماديسون عن آراء مماثلة أثناء المؤتمر الدستورى فى فلادلفيا عام ١٧٨٧، حيث ارتأى أن أفضل دفاع فى مواجهة **اعتناق مبدأ الأغلبية**(*) (Majoritarianism) هو تكوين شبكة من الضوابط والتوازنات ستجعل الحكومة تستجيب للأقليات المتنافسة، وأيضًا ستحمى القلة المالكة من الجماهير غير المالكة.

وأبدى الليبراليون تحفظات معينة إزاء الديمقراطية ليس لمجرد خطر حكم الأغلبية، ولكن أيضا بسبب تكوين الأغلبية فى المجتمعات الصناعية الحديثة. وحسبما ذهب جون ستيوارت مل، مثلاً، لا تتوزع الحكمة السياسية بالتساوى وإنما ترتبط بدرجة هائلة بالتعليم. ذلك أن غير المتعلمين أكثر عرضة لأن يتصرفوا تبعًا للمصالح الطبقية الضيقة، بينما بإمكان المتعلمين أن يستخدموا حكمتهم وخبرتهم لصالح الآخرين. ولذلك أصر ميل على أن الساسة المنتخبين يتعين أن يتحدثوا باسم أنفسهم بدلاً من أن يعكسوا آراء ناخبيهم، واقتراح نظام

(*) اعتناق مبدأ الأغلبية: هو الإيمان بحكم الأغلبية ويستتبع هذا المبدأ إما أن تسيطر الأغلبية على الأقلية أو أن الأقلية يجب أن تذعن لحكم الأغلبية.

للتصويت التعددى سيحرم الأميين من حق الاقتراع ويمنح صوتًا أو صوتين أو ثلاثة أو أربعة أصوات للناس، وفقًا لمستواهم التعليمى أو مكانتهم الاجتماعية.

وقد عبر أورتيجا واى جاسيت (١٨٨٣ ـ ١٩٥٥)، المفكر الاجتماعى الإسبانى، عن تلك المخاوف بصورة أكثر دراماتيكية فى كتابه «ثورة الجماهير» (١٩٣٠ ـ ١٩٧٢). وحذر جاسيت من أن الوصول إلى الديمقراطية الجماهيرية قد قاد إلى الإطاحة بالمجتمع المتحضر وبالنظام الأخلاقى، مما مهد الطريق أمام الحكام السلطويين للوصول إلى الحكم عن طريق التوسل إلى أحط غرائز الجماهير.

وبحلول القرن العشرين، أصبحت نسبة ضخمة من الليبراليين تنظر إلى الديمقراطية كفضيلة، رغم أن ذلك قد استند إلى عدد من الحجج والمذاهب. ولعل أول تبرير ليبرالى للديمقراطية قد استند على الاتفاق وفكرة أن المواطنين يجب أن تتوافر لديهم وسائل لحماية أنفسهم من تجاوزات الحكومة. وفى القرن السابع عشر، طور جون لوك نظرية محدودة عن «الديمقراطية الحمائية ـ Protective Democracy) من خلال الطرح بأن حق التصويت ينبغى أن يمتد إلى أصحاب الملكية، الذين سيغدو بإمكانهم حينئذ حماية حقوقهم الطبيعية من الحكومة. ولو حصلت الحكومة على سلطة نزع الملكية، من خلال الضرائب، سيصير للمواطنين الحق فى حماية أنفسهم عن طريق السيطرة على تشكيل جهاز إقرار الضرائب ـ أى الهيئة التشريعية. وبرزت هذه الفكرة أثناء الثورة الأمريكية من خلال شعار "لا ضرائب دون تمثيل". وطور المنظرون النفعيون كجيرمى بنثام وجيمس ميل (١٧٧٣ ـ ١٨٣٦) فكرة الديمقراطية، من شكل للحماية للفرد، إلى دعوة لحق الاقتراع العام. وتشير **النفعية**(*) إلى أن الأفراد سيصوتون حتى يحققوا مصالحهم أو يدافعوا عنها، وذلك وفقًا للتعريف الذى وضعوه لها. وأصبح بنثام يعتقد أن الاقتراع العام (الذى فهم آنذاك بمعنى الاقتراع العام للرجال) هى السبيل الوحيدة لتحقيق "أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من البشر".

(*) النفعية: هى فلسفة سياسية وأخلاقية تعرف الخير من خلال مبدأ اللذة والألم، وتسعى فى النهاية إلى تحقيق "أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس". (انظر ثبت المذاهب، ص. ل).

وارتبط التأييد الأكثر راديكالية للديمقراطية بفضائل المشاركة السياسية، وتلازم ذلك مع أفكار جان جاك روسو، لكنه تعرض لتأويل ليبرالى فى كتابات جون ستيوارت مل. وبمعنى ما، يلخص جون ستيوارت مل تناقض الموقف الليبرالى إزاء الديمقراطية. ذلك أن الديمقراطية فى صورتها المطلقة تقود إلى الطغيان، ولكن فى غياب الديمقراطية سيسود الجهل والقسوة. وتعد الفضيلة المركزية للديمقراطية عند مل هى أنها تحقق "أسمى درجة وأكثرها انسجامًا" من تنمية القدرات الإنسانية. فمن خلال المشاركة فى الحياة السياسية، يرفع المواطنون مستوى فهمهم ووعيهم ويحققون كذلك مستوى أعلى من التنمية الشخصية. ويعتبر هذا الشكل من الديمقراطية التنموية أن الديمقراطية خبرة تربوية وتعليمية بالأساس. ونتيجة لذلك، يرى مل أن الاقتراع يجب أن يمتد ليشمل الجميع ـ رغم رفضه للمساواة السياسية ـ باستثناء الأميين، وفى غمار ذلك اقترح (وهو ما يعد راديكاليًا على أيامه) أن يشمل أيضًا النساء. وعلى أية حال، فمنذ القرن العشرين، مالت النظريات الليبرالية عن الديمقراطية إلى التركيز بدرجة أقل على القبول والمشاركة، وبدرجة أكبر على الحاجة للإجماع فى المجتمع. ويشاهد ذلك فى كتابات منظرى التعددية، الذين يرون أن الجماعات المنظمة وليس الأفراد صاروا الفاعلين السياسيين الأساسيين، كما رسموا صورة للمجتمعات الصناعية الحديثة باعتبارها تتميز بدرجة متزايدة من التركيب وتتسم بالتنافس بين المصالح المتزاحمة وفى داخل تلك المصالح ذاتها. ومن وجهة النظر تلك، تغدو جاذبية الديمقراطية هى أنها نظام الحكم الوحيد القادر على الحفاظ على التوازن داخل المجتمعات الحديثة المركبة والمرنة. ونظرًا لأن الديمقراطية تمنح الجامعات المتنافسة صوتًا سياسيًا، فهى تربطها بالنظام السياسى وبالتالى تحافظ على الاستقرار السياسى.

الليبرالية الكلاسيكية

تعد الليبرالية الكلاسيكية أقدم التقاليد الليبرالية، وقد تطورت الأفكار الليبرالية الكلاسيكية أثناء الانتقال من الفيودالية إلى الرأسمالية، وبلغت ذروتها خلال التصنيع المبكر فى القرن التاسع عشر. ولذلك سميت الليبرالية الكلاسيكية أحيانًا " ليبرالية القرن التاسع عشر". وكان مهد الليبرالية فى المملكة

المتحدة، حيث كانت الثورتان الرأسمالية والصناعية أكثر تقدمًا، وكذلك كانت أفكارها أعمق جذورًا فى البلدان الأنجلو ـ ساكسونية، وخصوصًا فى الولايات المتحدة والمملكة المتحدة، منها فى المناطق الأخرى فى العالم. لكن الليبرالية الكلاسيكية ليست بأية حال مجرد شكل لليبرالية فى القرن التاسع عشر تتسم أفكاره الآن بأهمية من الناحية التاريخية فحسب. بل إن تلك الأفكار والمبادئ تمتعت فى الواقع بجاذبية متنامية منذ النصف الثانى للقرن العشرين فصاعدًا. ورغم أن ما يسمى الليبرالية النيوكلاسيكية أو الليبرالية الجديدة كان لها بصورة مبدئية أضخم أثر فى المملكة المتحدة والولايات المتحدة، فإن تأثيرها انتشر على نطاق أوسع من ذلك، وكانت إلى حد كبير بمثابة الوقود لنمو العولمة.

واتخذت الأفكار الليبرالية الكلاسيكية أشكالاً متنوعة، إلا أن لها سمات مشتركة. أولاً، يؤمن الليبراليون الكلاسيكيون بالأنانية الفردية، إذ يرون الكائنات الإنسانية كمخلوقات عاقلة تسعى وراء مصلحتها الذاتية، ولها قدرة ظاهرة على الاعتماد على الذات. ولذلك تتسم نظرتهم للمجتمع بالذرية، لأنه مكون من مجموعة ضخمة من الأفراد لهم قدرة هائلة على تحقيق الاكتفاء الذاتى، مما يعنى أن خصائص المجتمع يمكن افتقاد أثرها فى الملامح الأساسية للطبيعة البشرية. ثانيًا، آمن الليبراليون الكلاسيكيون بالحرية السلبية، ذلك أنهم اعتبروا الفرد حرًا بمقدار ما يترك وشأنه، دون تدخل أو قهر يمارس عليه من قبل الآخرين.

تشير الحرية بهذا المعنى، كما ورد من قبل، إلى غياب القيود الخارجية على الفرد. ثالثًا، ينظرون إلى الدولة فى أفضل الأحوال، على حد قول توماس بين، على أنها "شر لابد منه"، فهى ضرورية لأنها على الأقل تضع الأسس المنظمة للوجود، وهى شر لأنها تفرض إرادة جمعية على المجتمع، وبالتالى تقيد الحرية والمسئوليات الفردية. ولذلك يؤمن الليبراليون الكلاسيكيون بدولة الحد الأدنى، التى تتصرف" كحارس ليلى" إذا استخدمنا تشبيه لوك. ومن هذا المنظور، يقتصر الدور المناسب للدولة على الحفاظ على النظام الداخلى وتفعيل العقود وحماية المجتمع من الهجوم الخارجى. وأخيرًا، يمتلك الليبراليون الكلاسيكيون نظرة إيجابية بدرجة هائلة للمجتمع المدنى، فهو يعتبر ليس فقط "مجال الحرية"

ـ مقارنة بالدولة التى هى "مجال القهر" ـ ولكن ينظر إليه أيضًا كتجسد لمبدأ الموازنة أو التوازن. ويعبر عن ذلك بأوضح صورة فى اعتقاد الليبراليين الكلاسيكيين أن اقتصاد السوق يقوم بتنظيم ذاته. ومع ذلك تعتمد الليبرالية الكلاسيكية على عدد من المذاهب والنظريات، وأبرزها التالى:

- الحقوق الطبيعية.
- النفعية.
- الليبرالية الاقتصادية.
- الداروينية الاجتماعية.
- الليبرالية الجديدة.

- الحقوق الطبيعية.

كان لمنظرى الحقوق الطبيعية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، مثل جون لوك فى إنجلترا، وتوماس جيفرسون فى أمريكا، نفوذ هائل على تطور الأيديولوجيا الليبرالية. ويزخر النقاش السياسى الحديث بالإشارات إلى "الحقوق" والادعاءات بامتلاك "الحقوق". ويعرف الحق بمنتهى البساطة على أنه أحقية التصرف أو التعرض لمعاملة بطريقة معينة، وقد تكون تلك الأحقيات ذات طابع أخلاقى أو قانونى. وتعد الحقوق "طبيعية" عند كل من لوك وجيفرسون لأنها ممنوحة للبشر من قبل الطبيعة أو الله. ويطلق على **الحقوق الطبيعية**(*) الآن بوجه عام **حقوق الإنسان**(**)، وهى على حد جيفرسون غير قابلة للتحويل أو التنازل لأن البشر يستحقونها لكونهم بشرًا. ولذلك لا يمكن بهذا المعنى أن تنتزع منهم. ويعتقد لهذا أن الحقوق الطبيعية تؤسس الشروط الجوهرية ليعيش الإنسان وجودًا إنسانيًا حقيقيًا. وبالنسبة للوك، توجد ثلاثة من تلك الحقوق: "الحياة والحرية والملكية"، إلا أن جيفرسون لم يوافق على أن الملكية حق طبيعى أو

(*) الحقوق الطبيعية: حقوق ممنوحة من الله وهى أساسية بالنسبة للبشر ولذلك غير قابلة للتنازل (أى لا يمكن أن تؤخذ منهم).

(**) حقوق الإنسان: حقوق مخوّلة للبشر لأنهم بشر، وهى حقوق عالمية وأساسية.

ممنوح من الله، لكنه حق تطور لراحة البشر. ولهذا فقد حدد جيفرسون، فى إعلان الاستقلال الأمريكى، تلك الحقوق التى لا تقبل التنازل على أنها حقوق "الحياة والحرية والسعى لتحقيق السعادة".

أثرت فكرة الحقوق الطبيعية أو حقوق الإنسان على الفكر الليبرالى من عدة طرق. وتعد الأهمية الممنوحة لتلك الحقوق معيارا للتفرقة بين المفكرين السلطويين من أمثال توماس هوبز، وبين الليبراليين الأوائل مثل جون لوك. وكما جرى شرحه سابقًا، يرى هوبز ولوك أن الحكومة تشكلت من خلال"العقد الاجتماعى"، لكن هوبز (١٦٥٤ ـ ١٩٦٨) يجادل بأن الحكومة القوية وحدها، وفضل أن تكون ملكية، ستكون قادرة على إقامة الأمن والنظام فى المجتمع. وكان على استعداد لمنح الملك سلطة سيادية أو مطلقة بدلاً من المخاطرة بالسقوط فى "حالة الطبيعة". وعلى المواطن لهذا أن يقبل أى شكل للحكومة، لأن الحكومة القمعية أفضل من عدم وجود حكومة على الإطلاق. ومن ناحية أخرى، ندد لوك بالحكومة التعسفية أو غير المقيدة، فالحكومة تقام من أجل حماية الحقوق الطبيعية، وحينما تحترم الدولة تلك الحقوق يجب أن يحترم المواطنون الحكومة وأن يطيعوا القانون. ولكن إذا انتهكت الحكومة تلك الحقوق لمواطنيها، يصير لهم بدورهم الحق فى التمرد. ولهذا أقر لوك الثورة الإنجليزية فى القرن السابع عشر، واستحسن إقامة ملكية دستورية فى عام ١٦٨٨.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن العقد بين الدولة والمواطن، عند لوك، عقد خاص ومحدد، وغرضه حماية مجموعة معينة من الحقوق الطبيعية. ونتيجة لذلك، آمن لوك بالحكومة المقيدة؛ إذ يقتصر الدور الشرعى للحكومة على حماية "الحياة والحرية والملكية". ولذلك لا ينبغى أن تمتد وظائف الحكومة وراء وظيفة "الحد الأدنى" المتعلقة بالحفاظ على النظام العام وبحماية الملكية، وبالقيام بالدفاع فى مواجهة الهجوم الخارجى وضمان تنفيذ التعاقدات. أما الشئون والمسئوليات الأخرى فتدخل فى حيز الاختصاص المناسب للأفراد المستقلين. وقد عبر توماس جيفرسون عن نفس الشعور بعد ذلك بقرن حينما أعلن:" إن الحكومة الأفضل هى التى تحكم بأقل درجة".

النفعية

لم تكن نظريات الحقوق الطبيعية الأساس الوحيد لليبرالية المبكرة، فلقد قدم النفعيون وخصوصًا جيرمى بنثام وجيمس ميل فى أوائل القرن التاسع عشر نظرية بديلة وعالمية التأثير عن الطبيعة البشرية. ونظر بنثام إلى فكرة الحقوق باعتبارها "دون معنى" وسمى الحقوق الطبيعية "هراءً على أرجل خشبية". واقترح بدلا منها ما اعتقد أنه فكرة موضوعية وأكثر علمية عن أن الأفراد مدفوعون بواسطة المصلحة الذاتية، وأن تلك المصالح يمكن تعريفها على أنها الرغبة فى تحصيل اللذة أو السعادة والرغبة فى اجتناب الألم، وكلتاهما يتم حسابها من خلال المنفعة. وعلى مستوى أعلى، فإن مبدأ المنفعة مبدأ أخلاقى، لأنه يقترح تقييم صحة أى تصرف أو سياسة أو مؤسسة بحسب ميلها لتحقيق السعادة. ومثلما يستطيع كل فرد حساب ما هو صحيح أخلاقيًا عن طريق كمية اللذة التى سينتجها أى سلوك، كذلك يمكن استخدام مبدأ "أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من البشر" لتحديد أية سياسات أو مؤسسات سوف تنفع المجتمع بإجماله.

وقد كان للأفكار النفعية تأثير معتبر على الليبرالية الكلاسيكية، حيث قدمت لها على وجه الخصوص فلسفة أخلاقية تفسر كيف ولماذا يتصرف الأفراد بالطريقة التى يقومون بها، وتبنت الأجيال اللاحقة من المفكرين الليبراليين التعريف النفعى للبشر ككائنات عاقلة تسعى وراء مصلحتها الذاتية. وبالإضافة إلى ذلك، ساد الاعتقاد بأن كل فرد بإمكانه إدراك مصلحته أو مصلحتها، ولا يمكن أن يتم ذلك بالنيابة عنه من خلال سلطة أبوية كالدولة. وارتأى بنثام أن الأفراد يقومون بالأفعال لتحقيق اللذة أو السعادة بالطريقة التى يختارونها، دون أن يتمكن شخص آخر من الحكم على نوعية أو درجة سعادتهم. وإذا كان كل فرد هو الحكم الأوحد على ما سيحقق له السعادة، فالفرد وحده إذن يمكنه تحديد ما هو صحيح أخلاقيًا.

ومن ناحية أخرى، يمكن للأفكار الليبرالية أن تكون لها أيضًا تداعيات غير ليبرالية، ذلك أن بنثام اعتقد أن مبدأ المنفعة يمكن تطبيقه على المجتمع بإجماله وليس فقط على السلوك البشرى الفردى، حيث يمكن الحكم على المؤسسات والتشريعات بمعيار "أكبر قدر من السعادة". على أن تلك الصيغة لها إيحاءات

ترتبط بمبدأ الأغلبية لأنها تستخدم سعادة "أكبر عدد" كمعيار لما هو صحيح أخلاقيًا، وهو ما يسمح بذلك لمصلحة الأغلبية أن تغلب على مصلحة الأقلية أو حقوق الفرد.

الليبرالية الاقتصادية

شهد أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر تطورًا للنظرية الاقتصادية الكلاسيكية فى أعمال الاقتصاديين السياسيين من أمثال آدم سميث وديفيد ريكاردو (١٧٧٠ ـ ١٨٢٣) ويُعد كتاب سميث «ثروة الأمم» (١٩٧٦ ـ ١٧٧٦) من عدة نواح أول كتاب مدرسى فى علم الاقتصاد، واعتمدت أفكاره بشكل كبير على الافتراضات العقلانية والليبرالية عن الطبيعة البشرية، وقدم إسهامًا مؤثرًا للغاية فى الجدل الدائر حول الدور المرغوب فيه للحكومة فى المجتمع المدنى. وكان آدم سميث يقوم بالكتابة فى وقت سادت فيه القيود الحكومية واسعة النطاق على النشاط الاقتصادى. حيث شجعت **المركنتيلية**(*)، وهى الفكرة الاقتصادية السائدة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، الحكومات على التدخل فى الحياة الاقتصادية لمحاولة تشجيع صادرات السلع وتقييد الواردات. وعمدت كتابات سميث إلى مهاجمة المركنتيلية والبرهنة بدلاً من ذلك على مبدأ أن الاقتصاد يعمل بأفضل صورة إذا تركته الحكومة وشأنه.

فكر سميث فى الاقتصاد باعتباره سوقًا(**)، أى كسلسلة من الأسواق المتصلة، واعتقد أن السوق يعمل وفقًا لرغبات وقرارات الأفراد المستقلين. وتعنى الحرية داخل السوق حرية الاختيار، أى قدرة شركات الأعمال على اختيار السلع التى سينتجونها، وقدرة العمال على اختيار صاحب العمل، وقدرة المستهلكين على اختيار أى السلع أو الخدمات التى سيشترونها. ولذلك فإن العلاقات داخل هذا السوق ـ بين الموظفين وأصحاب العمل، وبين المشترين والبائعين ـ علاقات طوعية وتعاقدية، ينشئها أفراد يسعون وراء مصالحهم الذاتية، وتكافئ اللذة بالنسبة لهم

(*) المركنتيلية: مدرسة فى الفكر الاقتصادى تؤكد على دور الدولة فى إدارة التجارة الدولية وتحقيق الرفاهية.

(**) السوق: نظام من المبادلات التجارية بين البائعين والمشترين تتحكم فيه قوى اقتصادية غير مشخصة هى "قوى السوق".

امتلاك واستهلاك الثروة. وهكذا اعتمدت النظرية الاقتصادية على النفعية فى بنائها لفكرة "الإنسان الاقتصادى"، وهو المفهوم الذى يقضى بأن الكائنات البشرية أنانية بصورة جوهرية وتميل إلى الكسب المادى.

وتمثلت جاذبية الاقتصاد الكلاسيكى فى أنه بالرغم من السعى المادى وراء مصلحته الذاتية فالاقتصاد ذاته يعتقد أنه يعمل وفق مجموعة من الضغوط غير المشخصة - قوى السوق - التى تميل بشكل طبيعى إلى تحقيق الرخاء الاقتصادى والرفاهية. على سبيل المثال، لا يستطيع منتج بمفرده تحديد السعر بالنسبة لسلعة معينة، إذ يحدد السوق الأسعار، وذلك من خلال عدد السلع المعروضة للبيع وعدد المستهلكين الراغبين فى الشراء. وتلك هى قوى العرض والطلب، والسوق هو آلية تنظم ذاتها ولا تحتاج إلى إرشاد من الخارج. ولذا يجب أن يكون السوق "حرًا" من التدخل الحكومى لأن ما يسميه سميث "اليد الخفية" تقوم على إدارته. وتعكس فكرة الآلية المنظمة لذاتها الإيمان الليبرالى بالانسجام القائم بصورة طبيعية بين المصالح المتصارعة داخل المجتمع. وعبر سميث (١٩٧٦) عن الصورة الاقتصادية لتلك الفكرة كالتالى:

«إننا نتوقع الحصول على عشائنا بسبب طيبة قلب القصاب أو صانع الجعة أو الخباز، بل بسبب سعيهم وراء مصالحهم».

وقد أصبحت الأفكار المتعلقة بالسوق الحر(*) بمثابة عقيدة رسمية فى المملكة المتحدة والولايات المتحدة أثناء القرن التاسع عشر، ووصلت تلك الأفكار للذروة من خلال مذهب حرية العمل (Laisser-Faire) أى "دعهم يعملون". وتعنى تلك الفكرة أن الدولة ليس لها دور اقتصادى، بل يجب عليها ببساطة أن تترك الاقتصاد وتسمح لرجال الأعمال بالعمل بالطريقة التى ترضيهم. وتعارض أفكار "حرية العمل" كل أشكال تشريعات المصانع، بما فى ذلك القيود على عمالة الأطفال والحد الأقصى لعدد ساعات العمل وأى تنظيم لظروف العمل. وتقوم تلك الفردية الاقتصادية عادة على الاعتقاد بأن السعى غير المقيد وراء الربح سيقود فى النهاية إلى النفع العام. وظلت نظريات حرية العمل قوية فى المملكة المتحدة خلال معظم القرن التاسع عشر، أما فى الولايات المتحدة فلم تواجه

(*) السوق الحر: مبدأ أو سياسة التنافس غير المقيد فى السوق، المتحرر من تدخل الدولة.

تحديات جادة حتى ثلاثينيات القرن العشرين. ومنذ أواخر القرن العشرين، انتعش من جديد ذلك الإيمان بالسوق الحر، من خلال صعود الليبرالية الجديدة وهجومها على "اليد الميتة" للحكومة، كما سيتم التعرض له لاحقًا فى هذا الجزء. وستتم مناقشة التجلى الآخر لليبرالية الاقتصادية وهو الالتزام بحرية التجارة فى الفصل الخامس وذلك فى سياق الحديث عن عالمية الليبرالية.

الداروينية الاجتماعية

ومن أبرز الملامح المميزة لليبرالية الكلاسيكية هو موقفها تجاه الفقر والتكافؤ الاجتماعى، حيث يميل الفكر السياسى الفردى إلى تفسير الأحوال الاجتماعية عن طريق المواهب والعمل الكادح لكل فرد. فالأفراد يفعلون بحياتهم ما يريدونه وما يستطيعونه، ولذا سيثرى أولئك الذين لهم قدرة ورغبة فى العمل بينما لن يصل إلى ذلك غير الأكفأ أو الكسالى. وقد جرى التعبير عن تلك الفكرة بصورة خالدة فى عنوان كتاب لصمويل سمايلز المساعدة الذاتية (١٨٩٥ ـ ١٩٨٦) الذى يبدأ بشرح الحكمة المجربة أن السماء تساعد أولئك الذين يساعدون أنفسهم". وقام أنصار حرية العمل فى القرن التاسع عشر باستخدام تلك الأفكار عن المسئولية الفردية على نطاق واسع. فعلى سبيل المثال، أيد الاقتصادى والسياسى البريطانى، ريتشارد كوبدن (١٨٠٤ ـ ١٨٦٥)، تحسين أحوال الطبقات العاملة، ولكنه جادل بأن ذلك ينبغى أن يتأتى عبر "جهودهم واعتمادهم على ذاتهم وليس بالقانون". ونصحهم "بألا ينظروا للبرلمان وأن ينظروا فقط لأنفسهم".

وبلغت الأفكار المتعلقة بالمساعدة الذاتية للفرد أقوى تعبير لها فى كتاب هربرت سبنسر الإنسان فى مواجهة الدولة (١٨٨٤ ـ ١٩٤٠). وقد قدم سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٤) الفيلسوف والمنظر الاجتماعى البريطانى، دفاعًا قويًا عن مبدأ حرية العمل، استنادًا إلى الأفكار التى طورها العالم البريطانى تشارلز داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) فى كتابه أصل الأنواع (١٨٩٥ ـ ١٩٧٢)، حيث عرض داروين نظرية التطور التى فسرت تنوع الأنواع الموجودة على الأرض، وارتأى أن كل نوع يمر بسلسلة من التغيرات الذهنية والمادية أو التغير الأحيائى (mutation). وتمكّن بعض هذه التغيرات النوع من البقاء والازدهار، أى أنها داعمة للبقاء، بينما تتسم تغيرات أخرى بأنها غير ملائمة وتجعل البقاء أصعب أو حتى مستحيلاً. ولهذا

تحدد عملية"الانتخاب الطبيعى" أى الأنواع تصلح للبقاء بحكم الطبيعة أو أيها لا يصلح. وبحلول نهاية القرن التاسع عشر، امتدت تلك الأفكار إلى ما وراء البيولوجيا وأثرت بشكل متزايد على النظرية السياسية والاجتماعية.

واستخدم سبنسر، مثلاً، نظرية الانتخاب الطبيعى كأساس للمبدأ الاجتماعى"البقاء للأصلح"، فأولئك الأشخاص الأكثر صلاحية للبقاء بحكم الطبيعة يصعدون إلى القمة، بينما يهوى أولئك الأقل صلاحية إلى القاع. وهكذا تصبح الفوارق فى الثروة والمركز الاجتماعى والسلطة السياسية طبيعية وحتمية، ولا ينبغى القيام بأية محاولة بواسطة الحكومة للتدخل فى ذلك. وقد أكد ويليام سمر التلميذ الأمريكى لسبنسر (١٨٤٠ ـ ١٩٧٠) على هذا المبدأ فى عام ١٨٨٤، عندما ذكر أن" وجود السكير فى البالوعة هو بالضبط حيثما ينبغى أن يكون".

الليبرالية الجديدة

تشير الليبرالية الجديدة، التى تسمى أحيانا الليبرالية النيوكلاسيكية، إلى انتعاش الليبرالية الاقتصادية الذى بدأ من جديد منذ سبعينيات القرن العشرين. وتعد الليبرالية الجديدة بمثابة ثورة مضادة، إذ إن هدفها أن توقف، أو تعكس إن أمكن، الاتجاه نحو الحكومة "الضخمة" وتدخل الدولة الذى شكل ملامح القرن العشرين. وكان لليبرالية الجديدة أقوى تأثير مبدئى فى الدولتين اللتين شهدتا ترسخ المبادئ الاقتصادية للسوق الحر فى القرن التاسع عشر، أى المملكة المتحدة والولايات المتحدة. وفى كلتا الحالتين، "التاتشرية" فى المملكة المتحدة و"الريجانية" فى الولايات المتحدة، مثلت الليبرالية الجديدة جزءاً من مشروع أيديولوجى أكبر لليمين الجديد الذى عمل على مزج اقتصاد حرية العمل بفلسفة اجتماعية محافظة بصورة أساسية. وسيتم تناول هذا المشروع فى الفصل الثالث. وبالرغم من ذلك، لا تعد الليبرالية الجديدة مجرد ذراع لليمين الجديد، إذ شكلتها قوى أوسع، هى تحديداً العولمة الاقتصادية، وكان لها تأثير على الأحزاب الاشتراكية والليبرالية وكذلك المحافظة، ووصل نفوذها إلى ما هو أبعد من موطنها الأنجلو ـ الأمريكى.

وتمثل الليبرالية الجديدة شكلاً **أصولية السوق**(*)، حيث ينظر إلى السوق باعتباره متفوقًا من الناحية الأخلاقية والعملية على الحكومة وعلى أى شكل من أشكال السيطرة السياسية. وبهذا المعنى، تتجاوز الليبرالية الجديدة النظرية الاقتصادية الكلاسيكية، فرغم أن آدم سميث مثلاً يُنظر إليه عن حق على أنه أبو اقتصاد السوق، فقد اعترف أيضًا بأوجه قصور السوق، ولم يكن بكل تأكيد يعتمد على نموذج للطبيعة البشرية يقوم على تعظيم المنفعة بشكل فج. ومن المنظور الليبرالى الجديد، فإن عيوب الحكومة عديدة ومتنوعة، ولذا هاجم الاقتصاديون المؤيدون للسوق الحر، مثل فريدريك فون هايك (انظر ثبت المفكرين، ص. ز) والاقتصادى الأمريكى ميلتون فريدمان (١٩٧٢ ـ ٢٠٠٦) الدور الاقتصادى للدولة. وقدم هايك (١٩٤٤) إدانة سياسية واقتصادية للتخطيط المركزى خصوصًا وللتدخل الاقتصادى عمومًا، حيث ارتأى أن التخطيط أيا كان شكله هو بالضرورة غير كفء اقتصاديًا، لأن بيروقراطيى الدولة مهما كانوا أكفاء يواجهون بمعلومات تقع ببساطة من حيث نطاقها وتعقدها وراء قدرتهم على التعامل معها. وينتقد فريدمان الكينزية(**) على أساس أن سياسات "فرض الضرائب والإنفاق" تشعل التضخم عن طريق تشجيع الحكومات على زيادة الاقتراض دون أن يتأثر "المعدل الطبيعى" للبطالة فى غمار تلك العملية.

ومقارنة بذلك، يتسم السوق بخصائص تقترب من المعجزة، فالأسواق أولاً وقبل كل شىء تنظم ذاتها، لأنها تسير نحو التوازن طويل الأمد. وفيما يعد تكرارًا لفكرة سميث عن "اليد الخفية"، يشبه هايك السوق بجهاز عصبى ضخم قادر على تنظيم الاقتصاد، لأنه يستطيع نقل عدد لا نهائى تقريبًا من الرسائل فى نفس الوقت من خلال ميكانيزم السعر. ثانيًا، تتسم الأسواق بالكفاءة والإنتاجية بصورة طبيعية، وتعد اقتصاديات السوق كفؤة على مستوى الاقتصاد الكلى، حيث تنجذب الموارد بشكل لا يتزحزح نحو الاستخدام الذى يحقق أقصى ربحية لها، ولأن الأغنياء والفقراء على حد سواء لديهم الحافز للعمل. وعلى مستوى

(*) أصولية السوق: الاعتقاد المطلق فى السوق مما يعكس الإيمان بأن آلية السوق تقدم حلولاً لكافة المشكلات الاجتماعية والاقتصادية.

(**) الكينزية: نظرية (طورها جون مانيارد كينز) أو سياسة فى الإدارة الاقتصادية، ترتبط بتنظيم الطلب المجمع لتحقيق التوظيف الكامل (انظر ثبت المذاهب، ص. ك).

الاقتصاد الجزئى، تعد الأعمال الخاصة أكثر كفاءة جوهريًا من الأجهزة العامة، لأن دافع الربح يشيع الانضباط فيها، ويقسرها على خفض التكلفة بينما سيتولى دافع الضرائب دائمًا أمر فاتورة الخسائر العامة. ثالثًا، تقدم الأسواق الإنصاف والعدالة الاقتصادية، لأن السوق يعطى كل الناس الفرصة للصعود والهبوط على أساس الموهبة والعمل الكادح، ولذا يعكس التفاوت المادى التفاوت الطبيعى بين أفراد الجنس البشرى.

الليبرالية الحديثة

توصف الليبرالية الحديثة فى بعض الأحيان بأنها "ليبرالية القرن العشرين". وتمامًا مثلما ارتبط تطور الليبرالية الكلاسيكية بصورة وثيقة بنشوء الرأسمالية الصناعية فى القرن التاسع عشر، اتصلت الأفكار الليبرالية الحديثة بالتطور الإضافى للتصنيع. ولقد أحدث التصنيع توسعًا ضخمًا فى ثروة البعض، ولكنه كان مصحوبًا بانتشار أحياء الفقراء والفقر والجهل والمرض. وبالإضافة إلى هذا، أصبح تجاهل عدم المساواة الاجتماعية أكثر صعوبة، حيث جرى النظر للطبقة العاملة الصناعية المتنامية باعتبارها محرومة نتيجة لانخفاض الأجر والبطالة والظروف المهنية للعمل والمعيشة. وكان لتلك التطورات تأثير على الليبرالية البريطانية منذ أواخر القرن التاع عشر فصاعدًا، ولكن فى البلدان الأخرى لم يكن لها تأثير حتى بعد ذلك بكثير: فعلى سبيل المثال، لم تتأثر الليبرالية الأمريكية إلا بعد حدوث الكساد الكبير فى ثلاثينيات القرن العشرين. وفى خضم تلك الظروف التاريخية المتغيرة، وجد الليبراليون صعوبة متزايدة فى الاحتفاظ بإيمانهم بأن نشأة الرأسمالية الصناعية يصاحبها الثراء العام والحرية للجميع. ونتيجة لذلك، شرع الكثيرون فى مراجعة التوقعات الليبرالية المبكرة بصدد إنتاج السعر غير المقيد وراء المصلحة الذاتية لمجتمع يعمه العدل الاجتماعى. وكانت دولة الحد الأدنى فى النظرية الليبرالية غير قادرة للغاية على معالجة المظالم والتفاوتات فى المجتمع المدنى. ولذلك صار الليبراليون المحدثون مستعدين لتبنى إقامة دولة تدخلية أو تمكينية.

وعلى أية حال، نُظر إلى الليبرالية الحديثة بطريقتين مختلفتين للغاية، فيرى الليبراليون الكلاسيكيون على وجه الخصوص أنها خالفت بصورة فعلية المبادئ

والمعتقدات التى شكلت سابقًا قلب الليبرالية، وخصوصًا أنها نأت عن الفردية وتبنت الجماعية (انظر ثبت المذاهب، ص.). لكن الليبراليين المحدثين بذلوا جهدًا مضنيًا ليبينوا أنهم يبنون على الليبرالية الكلاسيكية، ولم يخونوها. ووفق هذه النظرة، بينما تتسم الليبرالية الكلاسيكية بالاتساق النظرى الواضح، تمثل الليبرالية الحديثة زواجًا بين الليبرالية الجديدة والقديمة، ولذلك توجد فيها توترات نظرية وأيديولوجية وخصوصًا فيما يتصل بالدور الملائم للدولة. وتتضمن الأفكار المميزة لليبرالية الحديثة التالى:

- الفردية.
- الحرية الإيجابية.
- الليبرالية الاجتماعية.
- الإدارة الاقتصادية.

الفردية

توصف أفكار جون ستيوارت مل بأنها "قلب الليبرالية"، وذلك لأنه بنى "جسرًا" بين الليبرالية الكلاسيكية والحديثة: فتتوجه أفكاره للخلف نحو أوائل القرن التاسع عشر وكذلك للأمام نحو القرن العشرين. وتتراوح اهتمامات ميل من الاقتصاد السياسى إلى الحملة من أجل حق الاقتراع للمرأة، لكن أفكاره التى بلورها فى كتابه «الحرية» (١٨٩٥ ـ ١٩٧٢) تظهره بأجلى صورة باعتباره مشاركًا رئيسيًا فى الفكر الليبرالى الحديث. ويتضمن هذا العمل بعض المقولات الليبرالية الجريئة المؤيدة للحرية الفردية، إذ يشير مل بأن " الفرد له السيادة على نفسه وعلى جسده وعلى عقله". (3p.7, 1972)، وهو مفهوم عن الحرية سلبى بصورة جوهرية، نظرًا لأنه يصور الحرية كغياب للتقييدات على أفعال الفرد "الموجهة لذاته". واعتقد مل أن ذلك شرط ضرورى للحرية، لكنه ليس كافيًا فى حد ذاته، ورأى أن الحرية قوة بناءة وإيجابية، تعطى الأفراد القدرة على أن يسيطروا على حياتهم ويحققوا الاستقلال أو يصلوا إلى تحقيق الذات.

وقد تأثر ميل بصورة قوية بالرومانسية الأوروبية، ووجد أن مفهوم الكائنات البشرية باعتبارها ساعية لتعظيم منفعتها سطحى وغير مقنع. وآمن مل بكل

حماسة بالفردية، وذلك أن قيمة الحرية هى أنها تمكن الأفراد من تطوير واكتساب المواهب والمهارات والمعرفة، ومن تهذيب إحساساتهم. واختلف مل مع نفعية بنثام فيما يتصل بإيمان بنثام أن الأعمال من الممكن تمييزها فقط بواسطة كمية اللذة أو الألم التى تولدها، فتوجد بالنسبة لمل متع "أرقى" و"أدنى". وقد عنى مل بترقية تلك المتع التى تطور إحساسات الفرد الجمالية أو الأخلاقية أو الفكرية، وما كان يهتم كما هو واضح بالسعى البسيط وراء المتعة، ولكنه اهتم بالتنمية الذاتية للشخصية، معلنًا أنه يفضل أن يكون" سقراط غير شبع على أن يكون أحمق شبعان". وعلى هذا، وضع مل الأساس للنموذج التنموى للفردية الذى أكد على الازدهار الإنسانى بدلاً من الإشباع الفج للمطالب.

الحرية الإيجابية

أتى أوضح انقطاع فى الفكر الليبرالى فى أواخر القرن التاسع عشر من خلال أعمال الفيلسوف البريطانى، توماس هيل جرين (١٨٣٦ ـ ١٨٨٢)، الذى أثرت كتاباته على جيل ممن يطلق عليهم "الليبراليون الجدد"، مثل ليونارد تريلونى هوبهاوز (١٩٦٤ـ ١٩٢٩) وجون أتكينسيون هوبسون (١٨٥٤ ـ ١٩٤٠). واعتقد جرين أن السعى غير المقيد وراء الربح، مثلما تتبناه الليبرالية الكلاسيكية، تسبب فى ظهور أشكال جديدة للفقر وعدم العدالة. فقد أتلفت الحرية الاقتصادية للقلة فرص حياة الكثرة، ورفض على نهج جون ستيوارت مل التصور الليبرالى المبكر للكائنات البشرية باعتبارها ساعية لتعظيم منفعتها، واقترح رؤية أكثر تفاؤلاً للطبيعة البشرية.

إن الأفراد، من وجهة نظر جرين، يتعاطفون مع بعضهم البعض؛ وهم قادرون على **الإيثار**(*). ولما كان الفرد يتحمل مسئوليات اجتماعية وليس مجرد مسئوليات فردية، فهو لذلك يرتبط بالأفراد الآخرين بروابط الرعاية والتعاطف. وقد تأثرت تلك النظرة للطبيعة البشرية بصورة واضحة بالأفكار الاشتراكية، التى أكدت على الطبيعة المتعاونة والمدنية للجنس البشرى. ونتيجة لذلك، وصفت أفكار جرين "بالليبرالية الاشتراكية".

(*) الإيثار أو الغيرية: الاهتمام بمصالح ورفاهية الآخرين بناء على المصلحة الذاتية المتنوِّرة أو الإيمان بالإنسانية المشتركة.

وتحدى جرين أيضًا المفهوم الليبرالى الكلاسيكى للحرية، لما كانت الحرية السلبية تزيح فقط القيود الخارجية على الأفراد، بما يمنح الأفراد حرية الاختيار الفردى. وفى حالة شركات الأعمال الراغبة فى تعظيم الأرباح، تبرر الحرية السلبية قدرتها على توظيف أرخص عمل ممكن؛ أى توظيف الأطفال مثلاً بدلاً من البالغين أو النساء بدلاً من الرجال. ولذلك يمكن أن تقود الحرية الاقتصادية إلى الاستغلال أو "حرية التجويع"، وهكذا تصبح حرية الاختيار فى ساحة السوق مفهومًا غير مناسب للحرية الفردية.

وبدلاً من الحرية السلبية، اقترح جرين فكرة الحرية الإيجابية، حيث تعنى الحرية قدرة الفرد على تحقيق فرديته والارتقاء بها؛ وتتعلق بقدرة الفرد على تحقيق قابلياته أو قابلياتها وإحراز المهارات والمعرفة وبلوغ الاكتمال. ولذلك بينما تعترف الحرية السلبية بالقيود المادية والقانونية فحسب، تقر فكرة الحرية الإيجابية أن الحرية قد يتهددها عدم المساواة والحرمان الاجتماعى. ويستدعى ذلك بدوره مراجعة النظرة للدولة، فمن خلال حماية الأفراد من الشرور الاجتماعية التى تهدد بإعاقة حياتهم يغدو بمقدور الدولة توسعة الحرية وليس فقط إنقاصها. وبدلاً من دولة الحد الأدنى فى الليبرالية الكلاسيكية، ساند الليبراليون المحدثون من أجل ذلك الدولة التمكينية، التى تتحمل مدى يتزايد اتساعه من المسئوليات الاقتصادية والاجتماعية.

ورغم أن تلك الأفكار تتعلق دون شك بإعادة النظر فى النظريات الليبرالية الكلاسيكية، فهى لم تبلغ حد هجر المبادئ الليبرالية المركزية، ذلك أن الليبرالية الحديثة اقتربت من الاشتراكية، إلا أنها لم تضع المجتمع قبل الفرد. وبالنسبة لتوماس هيل جرين مثلا، تتمثل الحرية فى نهاية المطاف فى أولئك الأفراد الذين يتصرفون على نحو أخلاقَى، فلا تستطيع الدولة أن تفرض على الناس أن يكونوا خيِّرين، وإنما تستطيع فقط أن توفر لهم الظروف التى تمكنهم من اتخاذ قرارات أخلاقية أكثر مسئولية. إن التوازن بين الدولة والفرد قد تغير، لكن الالتزام الراسخ باحتياجات ومصالح الفرد باق. ويشارك الليبراليون المحدثون الليبراليين الكلاسيكيين تفضيلهم للأفراد المعتمدين على أنفسهم الذين يتولون مسئولية حياتهم، لكن الاختلاف الجوهرى يكمن فى الاعتراف بأن ذلك التفضيل يتحقق

فقط لو كانت الظروف الاجتماعية مواتية له. ولهذا فإن التوجه المركزى لليبرالية الحديثة هو مساعدة الأفراد كى يساعدوا أنفسهم.

الليبرالية الاجتماعية

شهد القرن العشرون تنامى تدخل جهاز الدولة فى معظم الدول الغربية وفى العديد من الدول النامية، واتخذ أغلب هذا التدخل شكل الرفاه الاجتماعى: أى محاولات الحكومات تقديم خدمات الرفاه لمواطنيها من أجل التغلب على الفقر والمرض والجهل. ولو كانت دولة الحد الأدنى هى النمط السائد فى القرن التاسع عشر، فقد أصبحت الدولة الحديثة خلال القرن العشرين **دولة رفاه**(*). وحدث هذا نتيجة لمجموعة متنوعة من العوامل الأيديولوجية والتاريخية، حيث سعت الحكومات مثلاً لتحقيق الفعالية على المستوى القومى وخلق قوى عاملة أكثر صحة وبناء جيوش أكثر قوة. كما تعرضت لضغوط انتخابية من أجل الإصلاح الاجتماعى من جانب العمال الصناعيين الذين نالوا حق الاقتراع حديثًا، ومن جانب الفلاحين فى بعض الحالات. ولم يكن الطرح السياسى للرفاه مقصورًا على أيديولوجية ما، بل قدمه بطرق متفاوتة كل من الاشتراكيين والليبراليين والمحافظين والنسويات وحتى الفاشستيين.

وفى داخل الأيديولوجيا الليبرالية، دافع الليبراليون المحدثون عن قضية الرفاه الاجتماعى، وذلك فى فارق صاعق عن الليبراليين الكلاسيكيين، الذين أشادوا بفضائل المساعدة الذاتية والمسئولية الفردية.

ويدافع الليبراليون المحدثون عن الرفاه على أساس تكافؤ الفرص، فلو حدث أن هناك أفرادًا أو جماعات معينة تعرضت للحرمان بسبب ظروفها الاجتماعية، تقع إذن على عاتق الدولة مسئولية اجتماعية لخفض أو إزالة ذلك الحرمان ولخلق فرص حياة متساوية أو على الأقل أكثر مساواة. وهكذا اكتسب المواطنون قدرًا من حقوق الرفاه أو الحقوق الاجتماعية كحق العمل وحق التعليم وحق الحصول على مسكن ملائم. وتعد حقوق الرفاه حقوقًا إيجابية لأنها لا يمكن أن

(*) دولة الرفاه: الدولة التى تتولى المسئولية الأساسية للرفاه الاجتماعى لمواطنيها، من خلال تقديم نطاق من خدمات الأمن الاجتماعى والصحة والتعليم وغيرها من الخدمات.

تلبَّى إلا عن طريق الأفعال الإيجابية للحكومة فحسب، من خلال تقديم معاشات من قبل الدولة ومنافع وربما خدمات صحية وتعليمية تمولها الدولة. وخلال القرن العشرين، تحولت الأحزاب والحكومات الليبرالية إلى الدفاع عن قضية الرفاه الاجتماعى. وعلى سيل المثال، تأسست دولة الرفاه الواسعة فى المملكة المتحدة على تقرير بيفريدج (١٩٤٢)، الذى شرع فى مهاجمة ما سمى "بالعمالقة الخمسة": الحاجة والمرض والجهل والبطالة والفساد، ووعدت بصورة قاطعة بحماية المواطنين "من المهد إلى اللحد". وفى الولايات المتحدة، تبلور الرفاه الليبرالى فى ثلاثينيات القرن العشرين وقت إدارة فرانكلين روزفلت، لكنه وصل إلى مستوى عال فى الستينيات مع سياسات "الحدود الجديدة" لجون كيندى، وبرنامج "المجتمع العظيم" لليندون جونسون. وتطورت الليبرالية الاجتماعية بدرجة أكبر فى النصف الثانى من القرن العشرين مع ظهور ما يسمى الليبرالية الاشتراكية الديمقراطية، خاصة فى كتابات جون رولز.

وتتميز الليبرالية الاشتراكية الديمقراطية بمساندتها للمساواة الاجتماعية النسبية، التى ينظر إليها عادة باعتبارها القيمة المحددة للاشتراكية. ففى كتاب نظرية العدالة (١٩٧٠)، قدم رولز دفاعًا عن إعادة التوزيع والرفاه القائمين على فكرة "المساواة كإنصاف"، وجادل بأن الناس لو كانوا غير واعين بظروفهم ومركزهم الاجتماعى فإنهم سينظرون إلى مجتمع المساواة باعتباره "أكثر إنصافًا" من مجتمع عدم المساواة، وذلك على أساس أن الرغبة فى تجنب الفقر أكبر من جاذبية الثروة. ولهذا اقترح "مبدأ الاختلاف": أى أن عدم المساواة الاقتصادية والاجتماعية ينبغى أن تنظم بحيث تفيد الأكثر فقرًا، ويتضمن ذلك اعترافًا بالحاجة إلى وجود مقدار ما من عدم المساواة لتقديم حافز للعمل. ومع ذلك، تعد تلك النظرية للعدالة ليبرالية وليست اشتراكية لأنها تضرب بجذورها فى افتراضات تتعلق بالأنانية والمصلحة الذاتية بدلاً من الإيمان بالتضامن الاجتماعى.

الإدارة الاقتصادية

وبالإضافة إلى تقديم الرفاه الاجتماعى، سعت الحكومات الغربية فى القرن العشرين إلى تحقيق الرخاء عن طريق "إدارة" اقتصادياتها. ويتعلق ذلك مرة أخرى برفض التفكير الليبرالى الكلاسيكى، وخاصة الاعتقاد فى تنظيم السوق

الحر لذاته ومبدأ حرية العمل. وتولد نبذ مبدأ حرية العمل بسبب التعقد المتزايد للاقتصادات الرأسمالية الصناعية ولعدم قدرتها الواضحة على ضمان الرخاء العام لو تركت لوسائلها الخاصة. وقد قاد الكساد الكبير فى ثلاثينيات القرن العشرين، الذى تولد عن انهيار سوق وول ستريت للأوراق المالية عام ١٩٢٩، إلى مستويات عالية من البطالة فى أرجاء العالم الصناعى وعدة مناطق فى العالم النامى، وكان ذلك أكثر المظاهر درامية لإخفاق السوق الحر. وبعد الحرب العالمية الثانية تبنت جميع الدول الغربية تقريبًا سياسات البطالة لفترة ما قبل الحرب. واهتدت تلك السياسات التدخلية إلى حد بعيد بأعمال الاقتصادى البريطانى جون ماينارد كينز (١٨٨٣ ـ ١٩٤٦).

فى كتاب النظرية العامة فى التوظيف والفائدة والنقود (١٩٣٦ ـ ١٩٦٣) تحدى كينز التفكير الاقتصادى الكلاسيكى ورفض مبدأ تنظيم السوق لذاته، إذ كان الاقتصاديون الكلاسيكيون يؤمنون بوجود "حل عن طريق السوق" لمشكلة البطالة، ولكل المشكلات الاقتصادية أيضًا. أما كينز فرأى على أية حال أن مستوى النشاط الاقتصادى وبالتالى التوظيف، يتحدد بإجمالى حجم الطلب ـ الطلب المجمع ـ فى الاقتصاد. وأشار إلى أن الحكومات تستطيع أن "تدير" اقتصادياتها من خلال التأثير على مستوى الطلب المجمع. وبهذا المعنى، يعد إنفاق الحكومة "حقنًا" للطلب فى الاقتصاد، أما فرض الضرائب، من ناحية أخرى، فهو "انسحاب" من المجتمع، حيث إنه يقلل الطلب المجمع ويكبح النشاط الاقتصادى. وفى وقت البطالة المرتفعة، نصح كينز بأن الحكومات يتعين عليها أن "تعيد تضخيم" اقتصاداتها إما بزيادة الإنفاق العام أو بخفض الضرائب. وهكذا يمكن حل البطالة، ليس عن طريق اليد الخفية للرأسمالية ولكن من خلال التدخل الحكومى، وفى تلك الحالة عن طريق تحمل عجز الميزانية، وهو ما يعنى أن الحكومة تنفق بصورة حرفية بأكثر مما تسمح به مواردها.

ومن هنا تبشر الإدارة الكينزية للطلب الحكومات المعنيَّة بأنها تمنحها القدرة على التلاعب فى مستويات التوظيف والنمو، ومن ثم تؤمن الرخاء العام. وتمامًا مثلما هى الحال مع إدخال الرفاه الاجتماعى، نظر الليبراليون المحدثون إلى الإدارة الاقتصادية كوسيلة بناءة لتشجيع الرخاء والتناغم فى المجتمع المدنى. لم

يكن كينز معاديًا للرأسمالية، بل كان فعلاً منقذًا لها من عدة طرق، لكنه ارتأى ببساطة أن المشروع الخاص المطلق العنان لم يعد قادرًا على العمل فى المجتمعات الصناعية المعقدة. حدثت المحاولة الأولى، وإن كانت قصيرة، لوضع أفكار كينز موضع التطبيق فى الولايات المتحدة من خلال «الصفقة الجديدة ـ New Deal» على يد روزفلت. ومع نهاية الحرب العالمية الثانية، تأسست الكينزية على نطاق واسع باعتبارها المذهب الاقتصادى السائد فى الغرب، وأزاحت الاعتقاد الأقدم فى حرية العمل. ونسب الفضل للسياسات الكينزية لكونها المفتاح "للازدهار الطويل"، وهو ذلك النمو الاقتصادى غير المسبوق تاريخيًا فى خمسينيات وستينيات القرن العشرين، الذى شهد تحقق الوفرة واسعة النطاق، على الأقل فى البلدان الغربية. وعلى أية حال، ولدت الصعوبات الاقتصادية التى عاودت الظهور فى سبعينيات القرن العشرين تعاطفًا متجددًا مع نظريات الاقتصاد السياسى الكلاسيكى، وقادت إلى الابتعاد عن الأولوية الكينزية. وبالرغم من ذلك، أدى إخفاق ثورة السوق الحر فى الثمانينيات والتسعينيات فى تأمين نمو اقتصادى مستدام إلى ظهور الاقتصاد السياسى "الجديد" أو الكينزية الجديدة. ومع أن ذلك شكل اعترافًا بأن الكينزية فى صورتها "الخام" فى الخمسينيات والستينيات قد جعلتها العولمة غير ذات جدوى، فقد سجل أيضًا وعيًا متجددًا بحقيقة أن الرأسمالية غير الخاضعة للتنظيم تميل إلى توليد مستوى استثمار منخفض وسيادة النظرة قصيرة الأمد وإنتاج التشرذم الاجتماعى.

توترات داخل الليبرالية		
الليبرالية الكلاسيكية	فى مواجهة	الليبرالية الحديثة
الليبرالية الاقتصادية	⟷	الليبرالية الاجتماعية
الفردية الأنانية	⟷	الفردية التنموية
تعظيم المنفعة	⟷	النمو الشخصى
الحرية السلبية	⟷	الحرية الإيجابية
دولة الحد الأدنى	⟷	دولة التمكين

اقتصاد السوق الحر	⟷	الاقتصاد المدار
العدالة القائمة على الحقوق	⟷	العدالة كإنصاف
حكم أصحاب الكفاءة	⟷	الاهتمام بالفقراء
المسئولية الفردية	⟷	المسئولية الاجتماعية
رفاه شبكة الأمان	⟷	رفاه من المهد إلى اللحد

الليبرالية فى القرن الواحد والعشرين

أتت ذروة التفاؤل الليبرالى فى أعقاب انهيار الشيوعية، حيث ولد نظام عالمى جديد، أعلنت فيه الليبرالية الديمقراطية، كما ادعى منظرو"نهاية التاريخ"، باعتبارها الحل النهائى لمشكلة التنظيم السياسى. وتأكد ذلك عن طريق موجة أخرى من التحول الديمقراطى فى الدول ما بعد الشيوعية والدول النامية، وأيضًا عن طريق "السلام الليبرالى" الذى بدا أنه يتوج الشئون الدولية فور انتهاء الحرب الباردة. وهناك سببان رئيسيان آخران للاعتقاد بأن تلك الاتجاهات، بالرغم من الانكسارات المؤقتة، سوف تستمر خلال القرن الواحد والعشرين، بما يجعله قرن الليبرالية العالمية. أولاً، مع التعقد والتنوع المتزايدين للمجتمعات صارت مهمة الحفاظ على الاستقرار السياسى تتطلب وجود قنوات متطورة للاتصال بين الحكومة والشعب، تلك القنوات التى لا يمكن لمجتمع غير المجتمع السياسى الليبرالى أن يتمتع بها. حيث يتيح الحكم القائم على القانون والانتخابات التنافسية المنتظمة وحرية الاجتماع للعملية السياسية أن تستجيب للضغوط السياسية الآتية من كل الاتجاهات. وهو ما يشير إلى أن النظم السياسية حول العالم سوف يعاد تشكيلها عاجلاً أو أجلاً على أساس المبادئ الديمقراطية الليبرالية. ثانيًا، يتصل تقدم الليبرالية بشكل وثيق بعملية إقامة نظام رأسمالى عالمى، تلك العملية التى تبدو وكأنها منزوعة الرحمة. فلقد خضعت العولمة الاقتصادية لقيادة قوى السوق التى اعتقد المنظرون الليبراليون منذ وقت طويل أنها لا تقاوم وأنها مصممة على تحقيق الرخاء العام. وهكذا سيتصادف القرن الواحد والعشرون الذى تشكله العولمة مع إرساء الليبرالية العالمية بشقيها الاقتصادى والسياسى.

وعلى أية حال، تحتاج موجة التبشير بانتصار الليبرالية إلى أن تضبط من خلال الاعتراف بالتحديات والتهديدات الجديدة لليبرالية. وتأتى إحداهما من طبيعة الرأسمالية ذاتها ومن تداعيات وجود نظام رأسمالى عالمى. ومع أن التحدى الاشتراكى يبدو أنه قد هزم، فهل تعد تلك الهزيمة، أو هزيمة الأشكال الأخرى المعادية للرأسمالية، نهائية؟ إن الانحراف تجاه عدم المساواة فى داخل الرأسمالية، وهو سمة لا مفر منها فى المشروع الخاص واقتصاد السوق، يجعل من الممكن للقوى المعارضة للرأسمالية الليبرالية أن تنشأ دائمًا. وبالفعل، قد يكون أساس ذلك تم إرساؤه من قبل الحركة المضادة للعولمة أو المادة للرأسمالية. ويأتى تحد ثانٍ لليبرالية من الاعتراف بالأهمية المتنامية للاختلاف أو التنوع. وهو ما يتحدى الافتراضات الليبرالية ذات الطابع العالمى، بما يبرز حقيقة أنه صار من الصعوبة بصورة متزايدة أن تضرب القيم والهوية بجذورها فى المفهوم المجرد للفرد، عندما يكتسب "الخاص" المصداقية أكثر من "العالمى". وكان أول هجوم من هذا القبيل على الليبرالية قد شنه مفكرو المذهب الجماعى (communitarians) الذين رفضوا الفردية باعتبارها سطحية، على أساس أنها تجعل الذات "غير مثقلة بأعباء". ووفق هذه النظرة، لا تنبع الهوية من الداخل وإنما من السياق الاجتماعى أو التاريخى أو الثقافى الذى يعيش فيه الناس. وقدم هذه النظرة أيضًا أنصار التعددية الثقافية، الذين قدموا مفهومًا جماعيًا للهوية يقوم على الثقافة أو الإثنية أو اللغة أو الدين. وعلى أفضل الأحوال، لا يمكن تسكين تلك الأفكار سوى فى إطار "ما بعد ليبرالى" (Gray 1995)، ويعتقد الكثيرون أن الليبرالية والتعددية الثقافية تمثلان قوى متعارفة.

وأخيرًا، فيما يتصل بهذا الشأن، جرى وضع أسس الليبرالية ذاتها موضع تساؤل من قبل ما بعد الحداثة، التى أعلنت الانهيار الفعال لمشروع التنوير. وكان ذلك المشروع يقوم على افتراض أن مجموعة المبادئ العقلية القابلة للتطبيق على المستوى الكونى بإمكانها خلق الظروف التى تسمح للأفراد بالسعى وراء غايات غير قابلة للقياس.

وعلى أية حال، تشكك مفكرو ما بعد الحداثة، مثل ريتشارد رورتى (١٩٨٩) فى فكرة الحقيقة الموضوعية، وجادلوا بأن الليبرالية، كغيرها من الأيديولوجيات

والأنساق العقيدة بالفعل، هى مجرد "مجموعة مفردات" لا يمكن النظر إليها على أنها أكثر دقة من "مجموعات المفردات" الأخرى.

وتنبع تحديات الليبرالية من خارج موطنها الغربى، حيث تشير العديد من الدلائل بأن نهاية النظام العالمى ثنائى القطبية، الذى ساده الصدام بين الغرب الرأسمالى والشرق الشيوعى، قد أطلق قوى سياسية غير ليبرالية من عقالها، وفى نفس الوقت الذى توجد فى دلائل على "انتصار" الديمقراطية الليبرالية فى أوروبا الشرقية وفى أجزاء من العالم النامى، أثبتت القومية المنبعثة من جديد، التى تستمد جاذبيتها الشعبية من القوة واليقين والأمن، أنها أكثر قوة دومًا من الليبرالية المائعة. وبالإضافة إلى هذا، ترتبط القومية بصورة أكثر عمومية بالنقاء الإثنى والسلطوية أكثر من المثاليات الليبرالية كتقرير المصير والعزة المدنية. كما ظهرت أيضًا أشكال مختلفة من الأصولية (انظر ثبت المذاهب، ص. ط)، التى تناقض تمامًا **الثقافة الليبرالية**(*)، فى الشرق الأوسط وفى أجزاء من أفريقيا وآسيا.

إن الإسلام السياسى قد ينتصر بالفعل على الليبرالية فى مناطق عدة من العالم النامى تحديدًا، بسبب قدرته على عرض موقف غير غربى وحتى معاد للغرب، فضلاً عن ذلك، فحيثما ترسخت اقتصاديات السوق الناجحة لم يكن ذلك على أساس القيم والمؤسسات الليبرالية. وعلى سبيل المثال، تدين النظم السياسية فى شرق آسيا للكونفوشيوسية وقدرتها على تحقيق الاستقرار الاجتماعى أكثر من تأثير الأفكار الليبرالية كالتنافس والكفاح من أجل الذات. والتنمية السياسية فى القرن الواحد والعشرين هى أبعد من أن تتحرك نحو عالم ليبرالى موحد، وإنما قد تتسم بالتنوع الأيديولوجى المتزايد. وقد يثبت الإسلام السياسى والكونفوشيوسية وحتى القومية السلطوية أنهم منافسون صامدون لليبرالية الغربية.

(*) تعليق المترجم: لارى دايموند والمقالات الأخرى.

منظورات عن الأيديولوجيا	
الليبراليون	يفهمون الديمقراطية بمصطلحات فردية كالرضا الذى يعبر عنه من خلال صندوق الانتخابات، حيث تساوى الديمقراطية بعقد انتخابات تنافسية ومنتظمة. وبينما يعيق الديمقراطية إساءة استخدام السلطة، فإنها ينبغى أن تمارس فى إطار دستورى لمنع طغيان الأغلبية.
المحافظون	يدعمون الحكم الديمقراطى الليبرالى ولكن بشروط تتعلق بالحاجة لحماية الملكية والمؤسسات التقليدية من الإرادة غير المضبوطة للكثرة. وقد ربط اليمين الجديد فى الديمقراطية الانتخابية بين مشكلات الحكومة المهيمنة والركود الاقتصادى.
الاشتراكيون	يدعمون تقليديًا شكلاً من الديمقراطية الراديكالية التى تقوم على المشاركة الشعبية والرغبة فى وضع الحياة الاقتصادية تحت الرقابة العامة، ويرفضون اعتبار الديمقراطية الليبرالية ببساطة ديمقراطية رأسمالية. ومع ذلك يشعر الديمقراطيون الاجتماعيون المحدثون بالالتزام بصورة راسخة بالأبنية الديمقراطية الليبرالية.
الفوضويون	يؤيدون الديمقراطية المباشرة ويطالبون بالمشاركة الشعبية المستمرة واللامركزية الراديكالية. ويعدون الديمقراطية الانتخابية أو التمثيلية مجرد واجهة تحاول إخفاء سيطرة النخبة وترضى الجماهير بما تتعرض له من قمع.
الفاشستيون	يعتنقون أفكار الديمقراطية الشمولية، ويرون أن الديمقراطية الأصيلة هى الديكتاتورية المطلقة، حيث يحتكر القائد الحكمة وهو وحده قادر على التعبير عن المصالح "الحقيقية" للناس. ولذلك فإن المنافسة الحزبية والانتخابية تعد فاسدة ومتفسِّخة.

الإيكولوجيون	أيدوا دومًا ديمقراطية المشاركة أو الديمقراطية الراديكالية، وقد طور "الراديكاليون" نقدًا خاصًا للديمقراطية الانتخابية يصورها كوسيلة لفرض مصالح الجيل الحالى من البشر على الأجيال اللاحقة (التى لا تتمتع بحق الاقتراع) والأنواع الأخرى والطبيعة ككل.

أسئلة للمناقشة

- لماذا يرفض الليبراليون الحرية المطلقة؟
- هل يعد التصور الليبرالى بأن البشر مخلوقات تسترشد بالعقل مقنعًا؟
- أى أشكال المساواة يؤيدها الليبراليون، وأيها يرفضونها؟
- لماذا يعتقد الليبراليون أن السلطة مفسدة، وكيف يظنون أنها يمكن "ترويضها"؟
- كيف يدافع الليبراليون الكلاسيكيون عن الرأسمالية غير المنظمة؟
- إلى أى مدى يرغب الليبراليون المحدثون فى مساندة التدخل الاجتماعى والاقتصادى؟
- هل يمتلك الليبراليون المحدثون رؤية متماسكة عن الدول؟
- هل الديمقراطية الليبرالية هل الحل النهائى لمشكلة التنظيم السياسى؟

قراءات إضافية

Arblaster, A., *The Rise and Decline of Western Liberalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1984). A wide-ranging and very stylish account of liberal doctrines, emphasizing their individualist character.

Bellamy, R., *Liberalism and Modern Society: An Historical Argument* (Cambridge: Polity Press, 1992). An analysis of the development of liberalism that focuses on the adaptations necessary to apply liberal values to new social realities.

Gray, J., *Two Faces of Liberalism* (Cambridge: Polity Press, 2000). An account of liberalism that emphasizes the divide between its universalist and pluralist forms.

Gray, J., *Liberalism*, 2nd edn (Milton Keynes: Open University Press, 1995). A short and not uncritical introduction to liberalism as the political theory of modernity; contains a discussion of postliberalism.

Harvey, D., *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2005). A concise but comprehensive guide to the nature, origins and implications of neoliberalism, looking at the developing world, including China, as well as the developed world.

Holden, B., *Understanding Liberal Democracy*, 2nd edn (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1993). An accessible introduction to the concept and nature of liberal democracy, which looks at criticisms and justifications.

Ramsay, M., *What's Wrong with Liberalism? A Radical Critique of Liberal Political Philosophy* (London: Leicester University Press, 1997). A thoughtful and accessible account of liberal theory and practice from a variety of critical perspectives.

الفصل الثالث

المحافظـــة

نظرة تمهيدية

فى لغة الحياة اليومية، يتمتع مصطلح "محافظ" بمعان متنوعة، فقد يشير إلى السلوك المعتدل أو الحذر، أو إلى نمط الحياة المتمسك بالقواعد وحتى الخاضع للأعراف، أو إلى الخوف من التغيير أو رفضه، وهو ما يدل عليه على وجه الخصوص الفعل الإنجليزى (Conserve) أى يحافظ. واستخدمت "المحافظة" أول مرة لوصف أيديولوجيا أو موقف سياسى متميز فى أوائل القرن التاسع عشر. فقد دلت الكلمة فى الولايات المتحدة على رؤية تشاؤمية للشئون العامة، وبحلول عشرينيات القرن التاسع عشر، كان المصطلح يستخدم للدلالة على معارضة مبادئ وروح ثورة ١٧٨٩. وحلت كلمة "محافظ" تدريجيًا فى المملكة المتحدة محل تورى (Tory) كلقب لحزب المعارضة الرئيسى للويجيين (Whigs)، وصار الاسم الرسمى للحزب فى عام ١٨٣٥.

وتتحدد المحافظة كأيديولوجيا سياسية بالرغبة فى الحفاظ التى تنعكس فى مقاومة التغيير أو على الأقل التشكك فيه. وعلى أية حال، رغم أن الرغبة فى مقاومة التغيير قد تكون الموضوع المتكرر داخل المحافظة، فإن ما يميز المحافظة عن العقائد السياسية المنافسة هو الطريقة المتميزة التى يتم من خلالها التمسك بهذا الموقف، خصوصًا عن طريق تأييد التقاليد، والإيمان بالنقص البشرى، ومحاولة الحفاظ على الهيكل العضوى للمجتمع. ومع ذلك تضم المحافظة مدى واسعًا من الميول والاتجاهات. ويقوم الفاصل الرئيسى داخل المحافظة بين المحافظة التقليدية و"اليمين الجديد". أما المحافظة التقليدية فتدافع عن المؤسسات والقيم القائمة على أساس أنها تحمى "نسيج المجتمع" الهش، وتمنح إحساسًا بالاستقرار والتجذر للكائنات

البشرية الساعية وراء الأمن. يتميز اليمين الجديد بالإيمان بأهمية وجود دول قوية ولكنها دولة الحد الأدنى، كما يجمع بين السلطوية الاجتماعية والحرية الاقتصادية.

الأصول والتطور

خرجت الأفكار المحافظة كرد فعل للوتيرة المتزايدة للتغيير الاقتصادى والاجتماعى والسياسى، التى مثلت الثورة الفرنسية من عدة نواح رمزًا لها. وقد جاء أول وربما أقدم إعلان عن المبادئ المحافظة فى كتاب إدموند بيرك (انظر ثبت المفكرين، ص. أ) «تأملات فى الثورة الفرنسية» (١٩٦٨ - ١٩٧٠)، الذى أبدى ندمًا عميقًا على تحدى الثورة للنظام البائد الذى وقع فى العام السابق (على نشر الكتاب)(*). وخلال القرن التاسع عشر، حدثت تحولات فى الدول الغربية بسبب الضغوط التى أطلقتها حركة التصنيع، وانعكست فى نمو الليبرالية والاشتراكية والقومية. وبينما تدعو تلك الأيديولوجيات السابقة إلى الإصلاح وتؤيد الثورة فى بعض الأحيان، وقفت المحافظة مدافعة عن النظام الاجتماعى التقليدى الذى جرى تحصينه بشكل متزايد.

وقد تغير الفكر المحافظ إلى حد كبير، حيث كيف نفسه مع التقاليد القائمة والثقافات القومية. فالمحافظة البريطانية مثلاً استفادت بقوة من أفكار بيرك، الذى لم يساند المقاومة العمياء للتغيير وإنما الإرادة الحذرة "للتغيير من أجل الحفاظ". وفى القرن التاسع عشر، دافع المحافظون البريطانيون عن النظام الاجتماعى والسياسى، الذى مر بتغيرات عميقة، وخصوصًا الإطاحة بالملكية المطلقة نتيجة الثورة الإنجليزية فى القرن السابع عشر. كما أثرت المبادئ والبراجماتية أيضًا على الأحزاب المحافظة التى أقيمت فى بلدان الكومنويلث الأخرى. فقد اتخذ الحزب المحافظ الكندى لقب المحافظ التقدمى وذلك على وجه التحديد كى يبعد نفسه عن الأفكار الرجعية. وفى القارة الأوروبية، حيث صمدت بعض الملكيات الأوتوقراطية طوال القرن التاسع عشر، تبلور شكل مختلف وأكثر **سلطوية**(*)، دافع عن الملكية والقيم الأوتوقراطية الصارمة ضد المد الصاعد للإصلاح. ولم تتقبل المحافظة فى القارة الديمقراطية السياسية والإصلاح الاجتماعى، وخصوصًا فى ألمانيا وإيطاليا، إلا مع قيام الأحزاب

(*) إضافة المترجم.

الديمقراطية المسيحية عقب الحرب العالمية الثانية. أما الولايات المتحدة، من ناحية أخرى، فقد تأثرت بدرجة بسيطة نسبيًا بالأفكار المحافظة، حيث يعكس نظام الحكم الأمريكى والثقافة السياسية الأمريكية القيم التقدمية والليبرالية الراسخة بعمق، كما أبدى سياسيو الحزبين الكبيرين ـ الجمهوريون والديمقراطيون ـ بصورة تقليدية استياءهما من إطلاق لقب "محافظ" عليهم. ومنذ ستينيات القرن العشرين فحسب، صارت الآراء الحافظة يعبَّر عنها بصورة واضحة من قبل عناصر داخل كلا الحزبين، وخصوصًا الديمقراطيين من الجنوب وجناح الحزب الجمهورى الذى ارتبط بباري جولدوتر فى الستينيات الذى ساند رونالد ريجان فى الثمانينيات وبعد ذلك أيد جورج دبليو بوش.

ونظرًا لصعود الأيديولوجيا الحافظة كرد فعل ضد الثورة الفرنسية وعملية التحديث فى الغرب، فمن الصعوبة بمكان العثور على المحافظة السياسية خارج أوربا وأمريكا الشمالية. وفى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، نمت حركات سياسية تسعى لمقاومة التغيير والحفاظ على الطرق التقليدية للمعيشة، لكنها نادرًا ما استخدمت على وجه التحديد الأطروحات والقيم المحافظة. وربما يكون الاستثناء على ذلك هو الحزب الديمقراطى الليبرالى اليابانى، الذى سيطر على السياسة اليابانية منذ عام ١٩٥٥. ويتمتع هذا الحزب بعلاقات وثيقة مع مصالح رجال الأعمال، وهو ملتزم بتشجيع قيام قطاع خاص يتمتع بالحيوية. وفى نفس الوقت، حاول الحفاظ على القيم العادات التقليدية اليابانية، ولذلك ساند بصورة متميزة، المبادئ المحافظة كالولاء والواجب والهيراركية. وفى بلدان أخرى، اتسمت المحافظة بطابع شعبوى ـ سلطوى، فأنشأ كل من بيرون فى الأرجنتين والخومينى (انظر ثبت المفكرين، ص. ت) فى إيران، مثلاً، نظامين قاما على وجود سلطة مركزية قوية، وتمت تعبئة الجماهير أيضًا لمساندة قضايا كالقومية والتقدم الاقتصادى والدفاع عن القيم التقليدية.

ورغم الفقر الشديد للمحافظة من الناحية الفكرية، فإنها تمتعت بالمرونة بصورة جديرة بالملاحظة، ربما كان ذلك بسبب الفقر الفكرى. وقد أثرت المحافظة لأنها لم

(*) السلطوية: الاعتقاد بأن الحكومة المركزية القوية المفروضة من أعلى إما مرغوبًا فيها أو ضرورية، ولذلك تدعو إلى الطاعة المطلقة (انظر ثبت المذاهب، ص. غ).

تكن مستعدة للتقييد بنسق ثابت من الأفكار. ومنذ سبعينيات القرن العشرين، حدث إحياء بارز وملحوظ للاتجاهات المحافظة، واكتسبت زخمًا من القلق المتنامى بسبب دولة الرفاه والإدارة الاقتصادية.

وبرز فى هذا الصدد على وجه الخصوص كل من حكومة تاتشر فى المملكة المتحدة (١٩٧٩- ١٩٩٠) وإدارة ريجان فى الولايات المتحدة (١٩٨١ ـ ١٩٨٩)، اللتين طبقتا صورة أيديولوجية وراديكالية غير عادية للمحافظة، أُطلق عليها بوجه عام "اليمين الجديد". استفادت أفكار **اليمين الجديد**(*) بصورة عظيمة من اقتصاد السوق الحر ومن خلال ذلك كشفت عن انقسامات عميقة داخل المحافظة. ويرى المراقبون بالفعل أن «التاتشرية» و«الريجانية»، ومشروع اليمين الجديد بوجه عام، لا ينتمون بصورة حقيقية إلى الأيديولوجيا المحافظة ككل، فقد تأثروا بشكل عميق بالاقتصاد الليبرالى الكلاسيكى.

إن اليمين الجديد تحدى الآراء الاقتصادية المحافظة التقليدية، لكنه بالرغم من ذلك لا يزال جزءًا من الأيديولوجيا المحافظة. وفى المقام الأول، لم يتخل عن المبادئ الاجتماعية المحافظة التقليدية كالإيمان بالنظام والسلطة والانضباط، بل إنه قام بتقويتها من بعض الجوانب. بالإضافة إلى ذلك، كشف حماس اليمين الجديد للسوق الحر عن درجة تأثر المحافظة بالأفكار الليبرالية. وكما هى الحال بالنسبة لجميع الأيديولوجيات السياسية، تحتوى المحافظة على عدد من التقاليد، ففى القرن التاسع عشر ارتبطت بصورة وثيقة بالدفاع السلطوى عن الملكية والأرستقراطية، وظهرت على هيئة حركات شعبوية سلطوية فى العالم النامى. وفى القرن العشرين، انقسم المحافظون الغربيون بين المساندة الأبوية لتدخل الدولة والالتزام التحررى بالسوق الحر.

وتُعد أهمية اليمين الجديد أنه سعى لاستعادة الأسهم الانتخابية للمحافظة من خلال إعادة ضبط التوازن بين تلك التقاليد لصالح التحررية (انظر ثبت المذاهب، ص. ظ). وعلى أية حال، فمن خلال القيام بذلك طفت على السطح تلك التوترات

(*) اليمين الجديد: اتجاه أيديولوجى داخل المحافظة يتبنى مزيجًا من فردية السوق والسلطوية الاجتماعية.

الأيديولوجية العميقة، مما قد يهدد بقاء المحافظة ذاتها.

الأفكار المركزية - الرغبة فى الحفاظ

مثَّل طبيعة الأيديولوجية المحافظة مصدرًا لجدال وحجاج شديدين، فعلى سبيل المثال عادة ما جرت الإشارة إلى أن المحافظين يمتلكون فهمًا لما يعارضونه أوضح مما يفضلونه. وبهذا المعنى صورت المحافظة كفلسفة سلبية، هدفها ببساطة التبشير بمقاومة التغيير أو على الأقل الشك فيه. وعلى أية حال، إذا كانت المحافظة تتكون مما لا يزيد على دفاع لا إرادى عن الوضع القائم، فستكون مجرد موقف سياسى بدلاً من أيديولوجيا سياسية.

وفى الحقيقة، بالإمكان اعتبار العديد من الناس أو الجماعات "محافظة" بمعنى أنها تقاوم التغيير، ولكن لا يمكن القول باعتناقها لعقيدة سياسية محافظة. وعلى سبيل المثال، يمكن تصنيف الاشتراكيين الذين يشنون الحملات دفاعًا عن دولة الرفاه أو الصناعات المؤممة باعتبارها محافظة من حيث أفعالهم، ولكن ليس من حيث مبادئهم السياسية بكل تأكيد. إن الرغبة فى مقاومة التغيير قد تكون الفكرة المتكررة داخل المحافظة، لكن ما يميز المحافظين عن مؤيدى العقائد السياسية المنافسة هو الطريقة المتميزة التى يتمسكون بها بموقفهم.

أما المشكلة الثانية فهى؛ أن وصف المحافظة بالأيديولوجيا يثير توتر المحافظين أنفسهم، فهم يفضلون دائمًا وصف معتقداتهم بأنها "موقف عقلى" أو "حس مشترك" بالتعارض مع كونها (ism) أى مذهب أو أيديولوجى. ويرى آخرون أن ما يميز المحافظة هو تأكيدها على التاريخ والخبرة ونفورها من الفكر العقلانى. ولذلك تحاشى المحافظون بصورة نمطية سياسة المبادئ، وتتبوا بدلاً من ذلك موقفًا سياسيًا تقليديًا. كما أبرز خصومهم هذا الملمح للمحافظة وصوروها فى بعض الأحيان بأنها ليست أكثر من دفاع لا يتمسك بالمبادئ عن مصالح الطبقة أو النخبة الحاكمة. وعلى أية حال، يتجاهل المحافظون وخصومهم وزن ونطاق النظريات التى تدعم "الحس المشترك" المحافظ. فليست المحافظة براجماتية مبسطة ولا مجرد انتهازية، بل تتأسس على مجموعة معينة من المعتقدات السياسية عن البشر والمجتمعات التى يعيشون فيها وأهمية مجموعة معينة من القيم السياسية. وهكذا، كما هى الحال

بالنسبة لليبرالية والاشتراكية، يتعين عن حق وصفها بالأيديولوجيا. ولعل أبرز معتقداتها المركزية هى التالية:

- التقاليد.
- النقص البشرى.
- المجتمع العضوى.
- الهيراركية والسلطة.
- الملكية.

التقاليد

قدم المحافظون حججًا ضد التغيير لعدة أسباب، وكان الموضوع المركزى والمتكرر للمحافظة هو دفاعها عن **التقاليد**(*)، وتشير تلك إلى القيم والممارسات والمؤسسات التى صمدت عبر الزمن، وانتقلت على وجه الخصوص من جيل لآخر. وبالنسبة لبعض المحافظين، يعكس هذا التركيز على التقاليد إيمانًا دينيًا، فلو أن العالم يعتقد أن الإله الخالق صنعه، سينظر إلى العادات والممارسات التقليدية على أنها «منحة إلهية». ولذا آمن بيرك بأن المجتمع تشكل بواسطة «قانون خالقنا»، أو بواسطة ما أطلق هو عليه أيضًا «القانون الطبيعى». ولو عبث البشر بالعالم، فهم يتحدون إرادة الإله، ونتيجة لذلك يغدو على الأرجح أن تصير الأحوال البشرية إلى الأسوأ لا الأفضل. ومنذ القرن الثامن عشر، على أية حال، ازدادت صعوبة التأكيد على أن التقاليد تعكس إرادة الإله، ومع تسارع وتيرة التغير التاريخى، استبدلت التقاليد القديمة بأخرى جديدة، ونظر إلى تلك الجديدة بوضوح - كالانتخابات الحرة والاقتراع العام - على أنها من صنع بشر وليست «منحة إلهية» بأى معنى. ومع ذلك، استمر الاعتراض الدينى على التغيير حيًا لدى الأصوليين المحدثين، الذين يؤمنون أن رغبات الإله تتكشف للبشر بواسطة المعنى الحرفى لنصوصهم الدينية. وستناقش تلك الأفكار فى الفصل العاشر.

(*) التقاليد: هى ممارسة أو مؤسسة صمدت عبر الزمن، ولذلك تم توارثها فترة مبكرة.

وعلى أية حال، يساند معظم المحافظين التقاليد دون حاجة إلى إيراد حجة أن لها أصولاً مقدسة. ويصف بيرك مثلاً المجتمع كشراكة بين "أولئك الأحياء وأولئك الأموات وأولئك الذين على وشك الميلاد". وقد عبر كاتب المقالات والروائى البريطانى، جى كيه تشيسترون (١٨٧٤ ـ ١٩٣٦) عن تلك الفكرة كالتالى:

"تعنى التقاليد منح الأصوات لأكثر الطبقات إظلاماً: وهم أسلافنا. إنها ديمقراطية الموتى، وترفض التقاليد الخضوع للأوليجاركية المتغطرسة لأولئك الذين تصادف أنهم يتجولون" (O'Sullivan, 1976).

وتعكس التقاليد، بهذا المعنى، الحكمة المتراكمة للماضى، فلقد اختبر الزمن مؤسسات وممارسات الماضى، ويتعين لذلك الحفاظ عليها لمنفعة الأحياء والأجيال القادمة. ويعكس هذا الفهم للتقاليد اعتقاداً داروينيًا تقريبًا أن تلك العادات والمؤسسات التى بقيت تمكنت من ذلك لأنها نجحت وتبين أنها ذات قيمة، وقد صدقت عليها عملية "انتخاب طبيعى" وأظهرت ملاءمتها للبقاء. ويرى المحافظون فى المملكة المتحدة، مثلاً، أنه يجب الحفاظ على مؤسسة الملكية لأنها تجسد الحكمة والخبرة التاريخييتين. فقد قدم التاج على وجه الخصوص، للمملكة المتحدة مركزًا للاحترام والولاء القومى "يعلو" على سياسة الأحزاب، ونجح بمنتهى البساطة فى ذلك.

ويبجِّل المحافظون التقاليد لأنها تولد إحساسًا بالهوية لكل من الفرد والمجتمع، ذلك أن الممارسات والعادات الراسخة هى تلك التى يعترف بها الأفراد؛ فهى مألوفة وتشيع الطمأنينة. ولذلك تقدم التقاليد للناس إحساسًا "بالتجذر" والانتماء، الذى يكون أكثر قوة لأنه يتمتع بأساس تاريخى. وتولد التقاليد تماسكًا اجتماعيًا عن طريق ربط الناس بالماضى ومنحهم إحساسًا جماعيًا بهويتهم. أما التغيير فهو على الناحية الأخرى رحلة نحو المجهول: إذ يخلق عدم اليقين وعدم الأمان، ولذا يعرِّض سعادتنا للخطر. ومن أجل ذلك، تتكون التقاليد من أكثر المؤسسات السياسية التى نجحت فى اختبار الزمان، فهى تشمل كل تلك العادات والممارسات الاجتماعية التى تعد مألوفة وتولد الأمن والانتماء، بدءًا من إصرار القضاة على ارتداء الأرواب التقليدية والشعر المستعار وحتى الحملات من أجل الحفاظ مثلاً على الألوان التقليدية لصناديق البريد أو أكشاك الهاتف.

النقص البشرى

إن المحافظة تعد من عدة جوانب «فلسفة النقص البشرى» (O' Sullivan, 1976)، على حين تفترض الأيديولوجيات الأخرى أن البشر «أخيار» بصورة طبيعية، أو أن بالإمكان جعلهم «أخيارًا» لو تحسنت ظروفهم الاجتماعية. وتلك المعتقدات، فى شكلها الأكثر تطرفًا، يوتوبية، كما أنها تتطلع إلى قابلية الجنس البشرى للكمال والوصول إلى المجتمع المثالى. أما المحافظون فينبذون تلك الأفكار، فى أحسن الأحوال، باعتبارها أحلامًا مثالية، ويرون بدلاً من ذلك أن البشر يعتريهم النقص وهم غير قابلين للكمال.

ويفهم عدم الكمال أو النقص البشرى من عدة جوانب، فى المقام الأول، يتم النظر إلى البشر باعتبارهم مخلوقات تابعة وقاصرة سيكولوجيًا. ومن وجهة نظر المحافظين، يخشى الناس العزلة وعدم الاستقرار، وينجذبون سيكولوجيًا إلى الآمن والمألوف، وفوق ذلك يسعون وراء الأمن الذى توفره معرفة «موقعهم». وتختلف تلك الصورة للطبيعة البشرية للغاية عن تلك الصورة للبشر المعتمدين على أنفسهم والمقدامين والساعين لتعظيم المنفعة، وهى الصورة التى طرحها الليبراليون القدامى. وقاد المحافظين ذلك الاعتقاد بأن الأفراد يرغبون فى الأمن والانتماء إلى التشديد على أهمية النظام الاجتماعى وإلى التشكك فى عوامل الجذب فى الليبرالية، إذ يضمن النظام أن تكون الحياة الإنسانية مستقرة وقابلة للتنبؤ؛ فهو يوفر الأمن لعالم غير آمن. أما الليبرالية فهى تواجه الأفراد باختيارات ويمكنها توليد التغيير وعدم اليقين. ولطالما ردد المحافظون آراء توماس هوبز فى استعداده للتضحية بالحرية دفاعًا عن النظام الاجتماعى.

وبينما تتبع الفلسفات السياسية الأخرى جذور السلوك غير الأخلاقى أو الإجرامى حتى تصل إلى المجتمع، يعتقد المحافظون أنه متجذر فى الفرد، حيث ينظرون إلى البشر باعتبارهم ناقصين أخلاقيًا. ويعتنق المحافظون رؤية متشائمة بل وهوبزية عن الطبيعة الإنسانية، فالنوع البشرى أنانى وجشع بصورة فطرية، وهو أى شىء إلا كونه قابلاً للوصول إلى الكمال؛ ومثلما وصفه هوبز، تعد الرغبة فى الحصول على "القوة بعد القوة" هى الدافع الإنسانى الأولى. ويفسر بعض المحافظين هذا بالإشارة إلى عقيدة "الخطيئة الأصلية" فى العهد القديم. ولذلك ليست الجريمة نتاج عدم المساواة أو الظلم الاجتماعى، مثلما يميل الاشتراكيون والليبراليون المحدثون إلى الاعتقاد، بل

هى نتيجة للغرائز والشهوات الإنسانية الدنيئة. ولا يمكن إقناع الناس بأن يسلكوا سلوكًا متحضرًا إلا إذا جرى ردعهم عن التعبير عن بواعثهم العنيفة والمعادية للاجتماع. والرادع الفعال الوحيد هو القانون الذى تدعمه معرفة أنه سينفذ بصورة صارمة. ويفسر هذا تفضيل المحافظين للحكومة القوية ولأنظمة العدالة الجنائية الصارمة التى تقوم عادة على الأحكام الطويلة بالسجن وتطبيق العقوبات الجسدية أو حتى الإعدام. وعند المحافظين، ليس دور القانون تأييد الحرية ولكن الحفاظ على النظام، ويرتبط مفهوما "القانون" و"النظام" بشكل وثيق فى العقل المحافظ، لدرجة أنهما أصبحا تقريبًا مفهومًا واحدًا مندمجًا.

وينظر المحافظون إلى القوى الفكرية للنوع الإنسانى باعتبارها محدودة، وكما تمت مناقشته فى الفصل الأول، ويعتقدون دائمًا أن العالم هو ببساطة معقد بشكل يفوق قدرة العقل الإنسانى على الإحاطة به كليًا. والعالم السياسى، على حد قول الفيلسوف السياسى البريطانى مايكل أوكيشوت (١٩٠١ ـ ١٩٩٠)، لا قاع ولا حد له". ولهذا يتشكك المحافظون حيال الأفكار المجردة والأنساق الفكرية التى تزعم أنها تفهم ما هو برأيهم غير قابل للفهم ببساطة. ويفضلون إرساء أفكارهم على أساس التقاليد والخبرة والتاريخ، ويتبنون اقترابًا حذرًا ومعتدلاً وفوق كل شىء براجماتيًا تجاه العالم، ويجتنبون العقائد الدوجماتية أو غير العلمية، ما أمكنهم ذلك. أما المبادئ السياسية الرنانة مثل "حقوق الإنسان" و"المساواة" و"العدالة الاجتماعية" فتحفها المخاطر لأنها تقدم نموذجًا للإصلاح أو لإعادة تصميم العالم، ويحذر المحافظون من أن الإصلاح والثورة عادة ما جرًا العالم إلى معاناة أضخم لا أقل. وبالنسبة للمحافظين، قد يفضل الامتناع عن فعل أى شىء القيام بعمل شىء، وسيرغب المحافظ دائمًا فى أن يضمن، حسب كلمات أوكيشوت، أن "الدواء ليس بأسوأ من الداء". وبالرغم من ذلك، وهن تأييد المحافظين للاستمساك بالتقاليد والبراجماتية نتيجة لصعود قوى اليمين الجديد.

وفى المقام الأول، يعد اليمين الجديد راديكاليًا فى أنه يسعى لإدخال إصلاحات السوق الحر بواسطة تفكيك هياكل الرفاه التدخلية الموروثة. ثانيًا، تتأسس راديكالية اليمين الجديد على العقلانية (انظر ثبت المذاهب، ص. ف) والالتزام بمبادئ ونظريات مجردة، وخصوصاً تلك المتعلقة بالليبرالية الاقتصادية.

المجتمع العضوى

يؤمن المحافظون، كما شرحنا سلفًا، بأن البشر مخلوقات تابعة وساعية للأمن، ويستدعى ذلك أنهم لا يوجدون ولا يستطيعون حتى الوجود خارج المجتمع، لكنهم يحتاجون بشدة إلى الانتماء وإلى أن يضربوا "جذورهم" فى المجتمع. ولا يمكن أن ينفصل الفرد عن المجتمع، لكنه يعتبر جزءًا من الجماعات الاجتماعية التى تحتضنه، مثل الأسرة والأصدقاء (أو النظراء) وزملاء العمل (أو المهنة) والمجتمع المحلى وحتى الأمة. ونتيجة لذلك، يعارض المحافظون التقليديون فهم الحرية بمعنى "الحرية السلبية" التى يترك فيها الفرد "وحده" ويعانى مما وصفه عالم الاجتماع الفرنسى دوركايم **اللامعيارية**(*) (الأنومى). لأن الحرية على خلاف ذلك هى القبول الإرادى للالتزامات والقيود الاجتماعية من قبل الأفراد الذين يقدرون قيمتها، وتتعلق الحرية "بقيام كل واحد بواجبه". وعندما يعلّم الأبوان، مثلاً، أبناءهما آداب السلوك، فإنهما لا يعيقان حريتهم، بل يقدمان لهم إرشادًا لما ينفعهم. وأن يتصرف الفرد كابن مطيع أو ابنة مطيعة ويخضع لرغبات الوالدين لهو التصرف بحرية نابعة من اعتراف الواحد بالتزاماته. ويعتقد المحافظون أن المجتمع الذى يعرف الأفراد فيه حقوقهم فحسب، ولا يعترفون بواجباتهم سيكون مجتمعًا سطحيًا ذريًا (Atomistic)، إذ تحافظ بالفعل على روابط الواجب والالتزام على ارتباط المجتمع ببعضه.

وتقوم تلك الأفكار على نظرة شديدة الخصوصية للمجتمع، يطلق عليها أحيانًا **المذهب العضوى**(**)، فلقد نظر المحافظون تقليدًا إلى المجتمع كشىء حى أى ككيان عضوى تعمل أجزاؤه سويًا كما يفعل المخ والقلب والرئتان والكبد داخل الكيان العضوى البشرى. وتختلف الكيانات العضوية عن المصنوعات أو اللآلات من زاويتين مهمتين. أولاً، على خلاف الآلات ليست الكيانات العضوية مجرد مجموعة من الأجزاء المفردة التى يمكن ترتيبها وحتى إعادة ترتيبها حسب الرغبة. ولكن بداخل الكيان العضوى، يعد الكل أكثر من مجموع أجزائه المفردة، إذ يتدعم الكل بمجموعة هشة من العلاقات

(*) اللامعيارية (الأنومى): ضعف القيم والقواعد المعيارية ويرتبط ذلك بمشاعر العزلة والوحدة وضياع المعنى.

(**) المذهب العضوى: الاعتقاد أن المجتمع يعمل ككيان عضوى أو ككائن حى، وأن الكل أكبر من مجموع أجزائه المفردة.

بين الأعضاء وبداخلها، التى لو أصابها عطب سينتج عن ذلك موت الكائن العضوى. ولذا، ليس بالإمكان تجريد الجسم الإنسانى من زوائده وإعادة تجميعه بنفس الطريقة كالدراجة مثلاً. ثانيًا، تتشكل الكائنات العضوية بواسطة "العوامل الطبيعية" وليس الإبداع البشرى، والمجتمع العضوى تشكله فى النهاية الضرورة الطبيعية. فعلى سبيل المثال، لم يخترع الأسرة مفكر اجتماعى أو منظر سياسى، لكنها نتاج بواعث الضرورة الاجتماعية كالحب والرعاية والمسئولية. ولم يوافق الأطفال فى الأسرة بأى حال على "عقد" للدخول فى الأسرة، وإنما نموا فيها ببساطة واحتضنتهم الأسرة وأرشدتهم.

ولاستخدام "الاستعارة العضوية" لفهم المجتمع تداعيات محافظة عميقة، ذلك أن النظرة الآلية للمجتمع، التى تبناها الليبراليون ومعظم الاشتراكيين (تذهب تلك النظرة إلى أن المجتمع ينشأ على يد الأفراد العقلانيين تحقيقًا لأغراضهم) تشير إلى أن المجتمع يمكن التأثير عليه وتحسينه، وتقود النظرة الآلية إلى الإيمان بالتقدم إما فى شكل الإصلاح أو الثورة. أما لو كان المجتمع عضويًا، فذلك يعنى أن أبنيته ومؤسساته شكلتها قوى تفوق التحكم الإنسانى وربما الفهم الإنسانى أيضًا، وهو ما يستلزم ضرورة الحفاظ على "نسيجه" الهش واحترامه من قبل الأفراد الذين يعيشون فيه. ويشكل المذهب العضوى أيضًا موقفنا من مؤسسات معينة التى هى أجزاء المجتمع، وينظر إلى تلك المؤسسات من منظور وظيفى: حيث تنمو المؤسسات وتبقى لسبب، وذلك السبب هو أنها تسهم فى الحفاظ على بقاء الكل الاجتماعى الأكبر. وبعبارة أخرى، تبرهن المؤسسات، بفضل استمراريتها وبقائها، على أنها قيمة ومرغوب فيها، ومن أجل ذلك تحف الأخطار أية محاولة لإصلاح المؤسسة أو على الأسوأ لإلغائها.

وعلى أية حال، أوهن صعود اليمين الجديد تأييد الفكر المحافظ للأفكار والنظريات العضوية. وانسجامًا مع الفردية الصارمة (انظر ثبت المذاهب، ص. ق) لليبرالية الكلاسيكية، يذهب المحافظون المتحررون، ويشمل ذلك اليمين الجديد الليبرالى، إلى أن المجتمع نتاج أعمال الأفراد المعتمدين على أنفسهم بدرجة هائلة والساعين وراء مصلحتهم الذاتية. وقد عبر تأكيد مارجريت تاتشر هذا الموقف عن هذا الموقف، حيث بدلت كلمات جيرمى بنثام (انظر ثبت المفكرين، ص. خ) قائلة: "ليس هناك شىء يُدعى المجتمع، هناك الأفراد وعائلاتهم فقط".

الهيراركية والسلطة

اعتقد المحافظون تاريخيًا أن المجتمع هيراركى بصورة طبيعية أى يتسم بتدرجات اجتماعية مؤسسة أو ثابتة، ولذا تم رفض المساواة الاجتماعية باعتبارها غير مرغوب فيها وغير قابلة للتحقق؛ ذلك أن السلطة والمكانة والملكية تتوزع دائمًا بصورة غير متكافئة. ويتفق المحافظون مع الليبراليين فى قبول عدم المساواة الطبيعية بين الأفراد: أى أن بعض الأفراد يولدون بمواهب ومهارات حرم منها الآخرون. ويقود ذلك بالنسبة لليبراليين على أية حال إلى الإيمان بحكم أهل الكفاءة، حيث يصعد أو يهبط الأفراد وفق قدراتهم ورغبتهم فى العمل.

أما المحافظون فقد اعتقدوا بصورة تقليدية أن عدم المساواة أكثر تجذرًا من ذلك، لأنها ملمح لا فكاك منه للمجتمع العضوى، وليست مجرد نتيجة للاختلافات الفردية. وبهذه الطريقة، استطاع المحافظون (ما قبل الديمقراطيين) من مثل بيرك أن يقبلوا بفكرة "**الأرستقراطية الطبيعية**"(*). فمثلما يمارس المخ والقلب والكبد وظائف شديدة الاختلاف داخل الجسد، هناك أيضًا للطبقات والجماعات المختلفة، التى تكون المجتمع، أدوار خاصة بها. فلابد من وجود قادة ولابد من وجود أتباع؛ ولابد من وجود مديرين ولابد من وجود عمال؛ ولهذا الأمر لابد من وجود أولئك الذين يخرجون للعمل وأولئك اللاتى يمكثن بالمنزل ويربين الأطفال. ولذلك تعد المساواة الاجتماعية الخالصة خرافة، أما فى الواقع فهناك عدم مساواة طبيعية فى الثروة والمكانة الاجتماعية، يبررها ما يناظرها من مساواة فى المسئوليات الاجتماعية. إن الطبقة العاملة قد لا تتمتع بنفس مستوى المعيشة وفرص الحياة التى لأصحاب العمل، لكنها فى ذات الوقت تتمتع بموارد الرزق وأسباب الأمن التى لا تتوافر للعديد من الناس الآخرين الذين يعتمد العمل عليهم. وهكذا ولَّدت **الهيراركية**(**) والعضوية فى المحافظة التقليدية ميلاً صريحًا نحو الأبوية (انظر ثبت المذاهب، ص. ط).

(*) الأرستقراطية الطبيعية: هى فكرة أن الموهبة والقيادة هى سمات أصيلة أو مغروزة لا يمكن اكتسابها من خلال بذل الجهد أو العمل على تحسين الذات.

(**) الهيراركية: تدرج الأوضاع أو المكانة الاجتماعية؛ وتستدعى الهيراركية عدم المساواة الهيكلية أو الثابتة بحيث لا يرتبط المركز بالقدرات الفردية.

ويتدعم الإيمان بالهيراركية بسبب التأكيد الذى يضعه المحافظون على **السلطة**(*)، فلا يقبل المحافظون الاعتقاد الليبرالى أن السلطة تنبع من العقد الذى يصنعه الأفراد الأحرار. ففى النظرية الليبرالية، ينشئ الأفراد السلطة لتحقيق منافعهم، ولكن فى مقابل ذلك يؤمن المحافظون أن السلطة مثل المجتمع تتطور بصورة طبيعية. إن الآباء يتمتعون بسلطة على أبنائهم: فيتحكمون تقريبًا فى كل جوانب حياة الصغار، ولكن من دون أى عقد أو اتفاق. وتتطور السلطة، مرة أخرى، من الضرورة الطبيعية، وفى هذه الحالة من خلال الحاجة إلى تأمين العناية بالأطفال وإبعادهم عن الخطر وتزويدهم بغذاء صحى، ووضعهم فى الفراش فى أوقات مناسبة وهكذا. ولا يمكن فرض مثل تلك السلطة إلا "من أعلى" فقط، وذلك ببساطة لأن الأطفال لا يعرفون ما يصلح لهم. ولا تنبع ولا يمكن أن تنبع تلك السلطة "من أسفل"؛ إذ لا يمكن بأى معنى القول إن الأطفال قد اتفقوا على أن يُحكموا. ويُعتقد أن السلطة لها جذور فى طبيعة المجتمع وكل المؤسسات الاجتماعية. ففى المدرسة يجب أن تمارس السلطة من قبل المعلم، وفى مكان العمل من قبل صاحب العمل، وفى المجتمع بوجه عام من قبل الحكومة. ويؤمن المحافظون أن السلطة ضرورية ونافعة لأن كل واحد يحتاج إلى الإرشاد والمساندة والأمن الذى يتحقق عن طريق معرفة "أين يقفون" وما يتوقع منهم، ولذلك تنافح السلطة غياب الجذور وغياب المعايير (الأنومية)، وهو ما قاد المحافظين إلى وضع تأكيد خاص على القيادة والانضباط. إن القيادة مكون حيوى لأى مجتمع، لأنها تشكل القدرة على منح الآخرين الاتجاه والإلهام، وليس الانضباط مجرد الطاعة العمياء ولكنه الاحترام الصحى والإدارى للسلطة. ويذهب المحافظون السلطويون لأبعد من ذلك ويصورون السلطة باعتبارها مطلقة ولا تقبل المساءلة. ولكن بأية حال يعتقد معظم المحافظين أن السلطة تبغى ممارستها داخل حدود، وأن تلك الحدود لا يفرضها اتفاق مصطنع وإنما المسئوليات الطبيعية التى تتضمنها السلطة. فيجب أن تكون للآباء سلطة على أطفالهم، ولكن ليس لهم الحق فى معاملتهم بأية طريقة يختارونها. ذلك أن سلطة الوالدين تعكس التزامهما بتغذية وإرشاد وعقاب أطفالهما إذا استلزم الأمر، ولكنها لا تعطيهما الحق فى اساءة التعامل مع الأطفال أو بيعهم كرقيق على سبيل المثال.

(*) السلطة: حق ممارسة التأثير على الآخرين بفضل التزام بالطاعة معترف به من الجميع.

الملكية

تعد **الملكية**(*) رصيدًا له أهمية شديدة وفى بعض الأحيان شبه روحية للمحافظين. ويؤمن الليبراليون أن الملكية تعكس الكفاءة، حيث سيحصل أو ينبغى أن يحصل على الثروة أولئك الذين يعملون بجدية ويتمتعون بالموهبة، وهكذا فالملكية "مكتسبة". ويتمتع هذا المذهب بجاذبية عند المحافظين الذين ينظرون إلى القدرة على مراكمة الثروة باعتبارها حافزًا اقتصاديًا مهمًا. ومع ذلك، يرى المحافظون أيضًا أن للملكية مدى واسعًا من المزايا الاجتماعية والنفسية، فهى توفر الأمن مثلاً. وفى عالم غير آمن وغير قابل للتنبؤ به، تمنح الملكية للناس إحساسًا بالثقة والطمأنينة، أى شيئًا يركنون إليه. وتقدم الملكية، سواء امتلاك المنزل أو المدخرات فى المصرف، للأفراد مصدرًا للحماية. ولذلك يؤمن المحافظون أن الاقتصاد بمعنى الحذر فى إدارة الأموال هو فضيلة فى حد ذاته، ويعملون على تشجيع المدخرات الخاصة والاستثمار فى الملكية. وتشجع الملكية لذلك عددًا من القيم الاجتماعية المهمة؛ فأولئك الذين يتملكون ويستمتعون بملكيتهم يحترمون فى الأغلب ملكية الآخرين، وسيكونون أيضًا واعين بأن الملكية تلتزم حمايتها من الفوضى وانعدام القانون. وهكذا يصبح لأصحاب الملكية "نصيب" فى مجتمعهم؛ وتصير لهم مصلحة فى الحفاظ على القانون والنظام على وجه الخصوص. وبهذا المعنى، تشجع الملكية ما يعتقد أنه "القيم المحافظة" التى تتمثل فى احترام القانون والسلطة والنظام الاجتماعى.

ولعل السبب الأكثر عمقًا وخصوصية لتأييد المحافظين للملكية هو أنها يمكن النظر إليها كامتداد لشخصية الفرد. إن الناس "يحققون" أنفسهم بل وربما يرون أنفسهم فيما يمتلكون، وليست الممتلكات إذن مجرد موضوعات خارجية، ذات قيمة بسبب نفعها ـ فالمنزل يجعلنا نشعر بالدفء والجفاف والسيارة تمكننا من التنقل وهكذا ـ ولكن لأنها أيضًا تعكس شيئًا من شخصية وطبيعة المالك. وهذا هو السبب، كما يشير المحافظون، فى أن السطو يعد جريمة كريهة على وجه الخصوص: ذلك أن ضحاياه يعانون ليس فقط من الخسارة أو الضرر الذى لحق بممتلكاتهم، ولكن أيضًا من الإحساس بأنهم جرى انتهاكهم بصورة شخصية. والمنزل هو أكثر الممتلكات

(*) الملكية: تملك الثروة أو الأشياء المادية، إما بواسطة الأفراد أو الجماعات أو الدولة.

خصوصية وقربًا، ويجرى تنظيمه وتزيينيه وفقًا لذوق واحتياجات مالكه، وهو يعكس من ثم شخصيته أو شخصيتها. ولذلك يستوقف اقتراح الاشتراكيين التقليديين بصدد جماعية الملكية، أى أن الممتلكات تصبح عامة بدلاً من امتلاكها من قبل أفراد مخصوصين، يستوقف هذا الاقتراح المحافظين لكونه مروعاً على وجه الخصوص لأنه يهدد بخلق مجتمع لا روح له ولا هوية له.

وليس المحافظون على أية حال مهيئين للذهاب مع ليبراليى حرية العمل فى الاعتقاد أن لكل فرد الحق المطلق فى استعمال ملكيته بالطريقة التى يختارها على أى حال. وبينما أيد المحافظون المتحررون، وكذلك اليمين الجديد الليبرالى، النظرة الليبرالية الصميمة للملكية، جادل المحافظون تاريخيًا أن كل الحقوق، بما فى ذلك حقوق الملكية، تتضمن وجبات. وليست الملكية مسألة تتعلق بالفزد وحده، بل هى مهمة أيضًا بالنسبة للمجتمع. ويمكن مشاهدة هذا مثلاً فى الروابط الاجتماعية التى تخترق الأجيال، ولا تعد الملكية لهذا من خلق الجيل الحاضر، حيث إن الكثير منها ـ الأراضى والبيوت والأعمال الفنية ـ انحدرت من الأجيال السالفة. وبهذا المعنى، فإن الجيل الحاضر هو راع لثروة الأمة ويقع على عاتقه واجب حمايتها والحفاظ عليها من أجل صالح الأجيال المستقبلية. وقد عبر هارولد ماكميلان، رئيس الوزراء البريطانى المحافظ (١٩٥٧ - ١٩٦٣)، عن هذا الموقف بالضبط فى ثمانينيات القرن العشرين عندما اعترض على سياسة حكومة تاتشر فى **الخصخصة**(*)، واصفًا إياها ببيع فضية الأسرة.

المحافظة السلطوية

فى حين أن كل المحافظين يدعون احترام مفهوم السلطة، يوافق قلة من المحافظين المحدثين على أن آراءهم سلطوية. ومع ذلك، فرغم حرص المحافظين الحاليين على إظهار التزامهم بالمبادئ الديمقراطية، وخصوصًا الديمقراطية ـ الليبرالية، هناك تيار داخل المحافظة يفضل الحكم السلطوى، خاصة على القارة الأوروبية. وفى زمن الثورة الفرنسية، كان المدافع الرئيسى عن الحكم الأوتوقراطى المفكر السياسى الفرنسى

(*) الخصخصة: نقل أرصدة الدول من القطاع العام إلى الخاص، وهو ما يعكس تقليص مسئوليات الدولة.

جوزيف دو ميتر (١٧٥٣ -١٨٢١). وكان دو ميتر ناقدًا حادًا للثورة الفرنسية، لكنه بالمقارنة ببيرك كان يتمنى إعادة السلطة المطلقة للملكية الوراثية. لقد كان رجعيًا وعلى غير استعداد تمامًا لقبول أى إصلاح للنظام البائد، الذى أطيح به فى عام ١٧٨٩. وقامت فلسفته السياسية على الخضوع التام والإرادى "للسيد". وفى كتابه «البابا»، ذهب دو ميتر أبعد من ذلك وجادل بأنه ينبغى أن تحكم قوة روحية عليا تتجسد فى شخص البابا فوق الممالك الأرضية. وكان شاغله الرئيسى هو الحفاظ على النظام، الذى يستطيع وحده، كما اعتقد، أن يوفر الأمن والأمان للناس. وستُضعف الثورة وحتى الإصلاح السلاسل التى تربط الناس ببعضها وتؤدى إلى السقوط فى الفوضى القمع.

وخلال القرن التاسع عشر، ظل المحافظون فى القارة الأوروبية على إيمانهم بالقيم الصارمة والهيراركية للحكم الأوتوقراطى، ووقفوا بصّرامة فى وجه الاحتجاجات الليبرالية والقومية والاشتراكية المتصاعدة. وليس هناك مكان كانت السلطوية فيه أكثر تحصنًا من روسيا، حيث أعلن القيصر نيقولا الأول (١٨٢٥ ـ ١٨٥٥) مبادئ "الأرثوذكسية والأوتوقراطية والقومية"، فى مقابل القيم التى ألهمت الثورة الفرنسية، وهى "الحرية والإخاء والمساواة". ورفض خلفاء نيقولا بعناد السماح بتقييد سلطتهم من خلال الدساتير أو نمو المؤسسات البرلمانية. ولكن فى ألمانيا، ظهرت بالفعل الحكومة الدستورية. غير أن بسمارك المستشار الإمبراطورى (١٨٧١ ـ ١٨٩٠) ضمن بقاءها كواجهة فقط. وفى المناطق الأخرى، ظلت السلطوية قوية وخصوصًا فى البلدان الكاثوليكية، وعانت البابوية ليس فقط من خسارة سلطتها الزمنية مع قيام الوحدة الإيطالية، التى أدت إلى أن أعلن بيوس التاسع نفسه "سجين الفاتيكان"، ولكن أيضًا من الاعتداء على عقائدها مع صعود الأيديولوجيات السياسية العلمانية. وفى عام ١٨٦٤، أدان البابا بيوس التاسع كل الأفكار التقدمية أو الراديكالية، بما فى ذلك تلك الأفكار القومية والليبرالية والاشتراكية، باعتبارها "العقائد الباطلة لعصرنا البائس"، وعندما جوبه بضياع الدول البابوية وروما، أعلن فى عام ١٨٧٠ مرسوم العصمة البابوية.

إن عدم رغبة المحافظين على القارة فى التوافق مع أفكار الإصلاح والحكومة الديمقراطية امتدت فعلاً إلى القرن العشرين. ولقد عملت النخب المحافظة فى

إيطاليا وألمانيا مثلاً على الإطاحة بالديمقراطية البرلمانية، وساعدت موسولينى (انظر ثبت المفكرين، ص ت) وهتلر (انظر ثبت المفكرين، ص. ب) على الوصول للسلطة من خلال تقديم العون للحركات الفاشستية الصاعدة وتوفير الاحترام لها.

وفى الحالات الأخرى، توجهت الأنظمة السلطوية المحافظة إلى الجماهير الحاصلة حديثًا على حق الاقتراع طلبًا للتأييد السياسى. حدث ذلك فى فرنسا القرن التاسع عشر، عندما نجح لويس نابليون فى أن ينتخب رئيسًا وفى أن يعلن نفسه لاحقًا كإمبراطور باسم نابليون الثالث، وذلك بإغراء صغار الملاك من الفلاحين الذين يشكلون أكبر عناصر الناخبين الفرنسيين. ودمج النظام النابليونى السلطوية بوعود الرخاء الاقتصادى والإصلاح الاجتماعى على طراز ديكتاتورية الاستفتاء التى وجدت بصورة أكثر شيوعًا فى القرن العشرين.

إن البونابرتية توازى بيرونية القرن العشرين، فلقد كان خوان بيرون ديكتاتور الأرجنتين (١٩٤٦ ـ ١٩٥٥) ينادى بالمبادئ المألوفة للسلطوية وهى والطاعة والنظام والوحدة القومية. وعلى أية حال، أقام قاعدة تأييده السياسى ليس على مصالح النخب التقليدية ولكن على التوجه للجماهير المعدمة "المحرومة من القمصان" مثلما أطلق بيرون عليها. وكان نظام بيرون **شعبويًا**(*) فى أنه صاغ سياساته حسب غرائز وأهواء العامة، وهو ما تمثل وقتئذ فى حالة الاستياء الشعبى من «الإمبريالية الأمريكية ـ yankee Imperialism»، والرغبة واسعة الانتشار فى التقدم الاجتماعى والاقتصادى. وظهرت أنظمة مماثلة فى أجزاء من أفريقيا وآسيا والشرق الأوسط، ورغم أن تلك الأنظمة مالت إلى تدعيم مكانة النخب المحافظة، وعادة ما اعتنقت شكلاً محافظًا متميزًا للقومية، أبدت الأنظمة الشعبوية السلطوية كنظام بيرون ملامح ترتبط بصورة وثيقة بالفاشستية أكثر من المحافظة.

المحافظة الأبوية

ورغم أن محافظى القارة الأوربية تبنوا موقفًا مقاومًا للتغيير دون هوادة، فإن هناك تقليدًا أنجلو ـ أمريكيًا أكثر مرونة، وكان فى نهاية الأمر أكثر نجاحًا يمكن اقتفاء أثره

(*) الشعبوية: الاعتقاد بأن الغرائز والرغبات الشعبية هى المرشد الشرعى الرئيسى للحركة السياسية، وهو ما يعكس عادة الثقة أو العداء للنخب السياسية (انظر ثبت المذاهب، ص. غ).

وصولاً إلى إدموند بيرك. ولعل الدرس الذى أخذه بيرك من الثورة الفرنسية هو أن التغيير قد يكون طبيعيًا أو حتميًا، وفى تلك الحالة يتعين عدم مقاومته. ويشير إلى أن "الدولة التى تفتقر إلى وسائل التغيير تفتقر إلى وسائل للحفاظ على ذاتها" (1975, P. 285 [1790]) والطابع المميز للمحافظة على طريقة بيرك هو الحذر والتواضع والبراجماتية، وهى تعكس التشكك فى المبادئ الثابتة سواء أكانت ثورية أم رجعية. وكما بسط أيان جيلمور (١٩٧٨) الأمر، "يسافر المفكر المحافظ الحكيم بقليل من المتاع". وستكون القيم التى يتمسك بها المحافظون بقوة - التقليد والنظام والسلطة والملكية وما إلى ذلك - آمنة فقط إذا ما تبلورت السياسات على هدى الظروف والخبرة العملية. ونادرًا ما سيقدم هذا الموقف تبريرًا للتغيير الراديكالى أو الدراماتيكى، لكنه يقبل الرغبة الحذرة فى "التغيير من أجل الحفاظ". ولا يؤيد المحافظون البراجماتيون لا الفرد ولا الدولة من حيث المبدأ، غير أنهم على استعداد لتأييد أيهما أو بصورة أكثر تكرارًا يوصون بإقامة توازن بينهما بالاعتماد على "الطريقة الناجحة". وفى الخبرة العملية، ارتبط الباعث الإصلاحى للمحافظة بصورة وثيقة بالرغبة فى البقاء أثناء الحقبة الحديثة ذات القيم الأبوية ما بعد الفيودالية. وهناك تقليدان رئيسيان للمحافظة الأبوية:

- محافظة الأمة الواحدة.

- الديمقراطية المسيحية.

محافظة الأمة الواحدة

ترجع جذور التقاليد الأبوية الأنجلو - أمريكية إلى بنجامين دزرائيلى (١٨٠٤-١٨٨١)، رئيس الوزراء البريطانى فى عام ١٨٦٨، ومرة أخرى فى (١٨٧٤-١٨٨٠). وقد بلور دزرائيلى فلسفته السياسية فى روايتين أدبيتين، هما «سيبل» (١٨٤٥) و«كونينجزباى» (١٨٤٤)، وكتبهما قبل توليه للمسئوليات الوزارية. وتؤكد هاتان الروايتان على مبدأ الواجب الاجتماعى فى مفارقة صارخة مع الفردية المتطرفة التى كانت سائدة وقتذاك داخل المؤسسة الحاكمة. وكان دزرائيلى يكتب على خلفية تنامى التصنيع وعدم المساواة الاقتصادية والانتفاضات الثورية على الأقل فى القارة الأوروبية. وحاول لفت الانتباه إلى خطر انقسام بريطانيا إلى "أمتين: أمة الأغنياء وأمة

الفقراء". واتباعًا لأفضل التقاليد المحافظة، قامت أطروحة دزرائيلى على مركب من الحذر والمبادئ.

فمن ناحية، تحمل عدم المساواة المتنامية فى طياتها بذور الثورة، وكان دزرائيلى يخشى من أن الطبقة العاملة الفقرة والمضطهدة لن تتقبل بؤسها ببساطة. ولقد بدا أن الثورات التى اندلعت فى أوروبا فى عامى (١٨٣٠ و١٨٤٨) قد انطبعت بهذا الاعتقاد. ومن أجل ذلك سيكون الإصلاح معقولاً لأنه سيكون فى النهاية فى مصلحة الأغنياء من خلال كبحه لتيار الثورة. ومن ناحية أخرى، احتكم دزرائيلى إلى القيم الأخلاقية، حيث ذهب إلى أن الثروة والامتياز تستتبعها واجبات اجتماعية، وخصوصًا المسئولية تجاه الفقراء أو الأقل سعة. وفى قيامه بذلك، استند دزرائيلى على إيمان المحافظين بالمبدأ العضوى القاضى بأن قبول الواجبات والالتزامات يربط المجتمع ببعضه البعض. وآمن دزرائيلى أن أى مجتمع يتسم بالهيراركية بصورة طبيعية، وكذلك اعتقد أن عدم المساواة فيما يتصل بالثروة أو المكانة الاجتماعية يقود إلى عدم المساواة فى المسئوليات. وهكذا ينبغى أن يحمل كاهل الأغنياء وأصحاب النفوذ عبء المسئولية الاجتماعية، التى تشكل فى الواقع ثمن امتيازهم. وتقوم تلك الأفكار على المبدأ الفيودالى «النبالة تقتضى ـ noblesse oblige» أى التزام الطبقة الأرستقراطية بالشرف والكرم. وعلى سبيل المثال، ادعت طبقة النبلاء المالكة للأراضى أنها تحمل مسئولية أبوية تجاه الفلاحين، مثلما فعل الملك فى علاقته مع الأمة.

قد أوصى دزرائيلى بعدم نبذ تلك الالتزامات وإنما بضرورة التعبير عنها فى صورة الإصلاح الاجتماعى، وذلك فى عالم تزداد فيه معدلات التصنيع. وصار شعار "أمة واحدة" يعبر عن تلك الأفكار. وعندما تولى دزرائيلى السلطة، أصبح مسئولاً عن كل من التشريع الثانى للإصلاح لعام ١٨٦٧، الذى منح الطبقة العاملة لأول مرة الحق فى التصويت، والإصلاحات الاجتماعية التى أدخلت تحسينات على ظروف السكن والصحة العامة.

كان لأفكار دزرائيلى تأثير معتبر على المحافظة، وأسهمت فى تشكيل تقليد راديكالى وإصلاحى يناشد كلاً من الغرائز البراجماتية للمحافظين وإحساسهم بالواجب الاجتماعى. وقدمت تلك الأفكار فى المملكة المتحدة أساسًا لما يسمى

"محافظة الأمة الواحدة"، التى يسمى أنصارها أنفسهم أحيانًا بالتوريين (Tories) للدلالة على التزامهم بقيم حقبة ما بعد الصناعة والهيراركية ما قبل الصناعية. وقد التقط راندولف تشرشل لاحقًا فى أواخر القرن التاسع عشر أفكار دزرائيلى، وذلك فى شكل "الديمقراطية التورية". وأكد تشرشل فى عصر الديمقراطية السياسية، التى تزداد اتساعًا، على الحاجة إلى المؤسسات التقليدية ـ كالملكية ومجلس اللوردات والكنيسة مثلاً ـ من أجل التمتع بقاعدة أوسع للتأييد الاجتماعى. ويمكن أن يتحقق ذلك عن طريق اجتذاب أصوات الطبقة العاملة لصالح حزب المحافظين من خلال الاستمرار فى سياسة الإصلاح الاجتماعى لدزرائيلى. وهكذا يمكن النظر إلى محافظة الأمة الواحدة كأحد أشكال الرفاه التورى (Tory Welfarism).

ووصل تقليد الأمة الواحدة إلى ذروته فى خمسينيات وسيتيات القرن العشرين، حينما صارت الحكومات المحافظة فى المملكة المتحدة وفى غيرها من البلدان تطبق شكلاً من أشكال الديمقراطية الاجتماعية الكينزية، بمعنى إدارة الاقتصاد بما يحقق هدف التوظيف الكامل ودعم تقديم خدمات الرفاه الموسعة. وتأسس هذا الموقف على الحاجة إلى "طريق وسط" غير أيديولوجى بين الطرفين القصيَّين لليبرالية، حرية العمل والتخطيط الاشتراكى للدولة. ولذلك كانت المحافظة هى طريق الاعتدال، وسعت لإقامة التوازن بين الفردية المتوحشة والجماعية المستبدة. وعبر عن هذه الفكرة بأوضح صورة فى المملكة المتحدة كتاب هارولد ماكميلان «الطريق الوسط» (١٩٦٦ ـ ١٩٨٣). وقد تبنى ماكميلان الذى سيصبح رئيسًا للوزراء بين عامى (١٩٥٧ و١٩٦٣)، ما أطلق عليه "الرأسمالية المخططة"، التى وصفها بأنها "نظام مختلط يجمع بين ملكية الدولة والتنظيم أو التحكم فى بعض جوانب النشاط الإنتاجى، إلى جانب دفع ومبادرة المشروع الخاص". وعاودت تلك الأفكار الظهور لاحقًا فى الولايات المتحدة والمملكة المتحدة من خلال مفهوم "المحافظة الرحيمة". وعلى أية حال، تقدم المحافظة الأبوية أساسًا مشروطًا للتدخل الاقتصادى والاجتماعى. وهدف مبدأ الأمة الواحدة، مثلاً، هو تدعيم وتقوية الهيراركية بدلاً من الإطاحة بها، وتعد رغبتها فى تحسين أحوال الأقل سعة مقيدة بالرغبة فى التأكد من أن الفقراء لا يمثلون تهديدًا للنظام القائم.

الديمقراطية المسيحية

وتبنت أيضًا الأحزاب الديمقراطية المسيحية، التى تشكلت فى مختلف أجزاء أوربا بعد عام ١٩٤٥، السياسات التدخلية. ومن أهم تلك الأحزاب الاتحاد الديمقراطى المسيحى فى ألمانيا الغربية آنذاك والحزب المسيحى الديمقراطى فى إيطاليا. ففى أعقاب الحرب العالمية الثانية، نبذ المحافظون فى القارة الأوربية مبادئهم السلطوية. والتزم هذا الشكل الجديد للمحافظة بالديمقراطية السياسية وتأثر بالتقاليد الاجتماعية الأبوية للكاثوليكية. ولما كانت البروتستانتية مرتبطة بفكرة الخلاص عن طريق الجهد الفردى، جرى اعتبار نظريتها الاجتماعية عادة على أنها تساند الفردية وتبجل قيمة العمل الشاق والمنافسة والمسئولية الشخصية. وبالمقارنة بذلك، ركزت النظرية الاجتماعية الكاثوليكية تقليديًا على الجماعة بدلاً من الفرد، وأكدت على التوازن أو التناغم العضوى بدلاً من المنافسة. وبعد عام ١٩٤٥، شجعت النظرية الاجتماعية الكاثوليكية الأحزاب الديمقراطية المسيحية حديثة النشأة على ممارسة شكل من الكوربوراتية الديمقراطية، التى تبرز أهمية المؤسسات الوسيطة كالكنائس والاتحادات وجماعات الأعمال، التى ترتبط معًا بمفهوم "الشراكة الاجتماعية". وبالمفارقة مع التركيز التقليدى على الأمة، ساندت **الديمقراطية المسيحية**(*)، وخصوصًا فى ألمانيا، مبدأ التفويض لأسفل (Subsidiarity)، أى فكرة أن القرارات ينبغى أن تتخذ عن طريق أدنى مستوى ممكن فى المؤسسات. وسمح التعاطف مع مبدأ التفويض لأسفل للديمقراطيين المسيحيين بأن يتبنوا اللامركزية وخصوصًا فى شكل الفيدرالية، وبأن يؤيدوا ـ فى مفارقة ملحوظة مع محافظى بريطانيا ـ الاندماج الأوربى.

وتعتمد إرادة الأحزاب الديمقراطية المسيحية فى تطبيق سياسات الرفاه الكينزية على الأفكار المرنة والبراجماتية للاقتصاديين من مثل فريدريك ليست (١٧٨٩ ـ ١٨٤٦) بدرجة أكبر من اعتمادها على مبادئ السوق الصارمة لآدم سميث (انظر ثبت المفكرين، ص. أ) ودافيد ريكاردو (١٧٧٢ ـ ١٨٢٣). وقد أكد ـ ليست على الأهمية الاقتصادية للسياسة والقوة السياسة، مثلاً، فى إدراكه لحاجة الحكومة للتدخل

(*) الديمقراطية المسيحية: تقليد أيديولوجى داخل المحافظة الأوربية يتسم بالالتزام بالسوق الاجتماعى والتدخل الاقتصادى المقيد.

لحماية الصناعات الوليدة من قوة المنافسة الأجنبية. وقاد هذا إلى تأييد فكرة "اقتصاد السوق الاجتماعى"، التى كانت مؤثرة على نطاق واسع فى أرجاء القارة الأوروبية. والسوق الاجتماعى هو اقتصاد تقوم بنيته على مبادئ السوق ويتحرر بدرجة ضخمة من سيطرة الحكومة، ويعمل فى سياق مجتمع يتم الحفاظ على التماسك فيه من خلال نظام شامل للرفاه وخدمات عامة فعالة. ولهذا لا يعد السوق بدرجة كبيرة هدفًا فى حد ذاته وإنما وسيلة لتوليد الثروة من أجل تحقيق الغايات الاجتماعية الأوسع. ونتج عن هذا التفكير نموذج خاص للرأسمالية جرى تبنيه فى معظم أرجاء القارة الأوربية، ولحد ما داخل الاتحاد الأوروبى، الذى يطلق عليه أحيانًا رأسمالية الراين ـ الألب أو "الرأسمالية الاجتماعية"، وذلك فى مفارقة مع الرأسمالية الأنجلو ـ أمريكية أو "رأسمالية المشروع الخاص"، وبينما تؤكد الأولى على الشراكة والتعاون، تقوم الأخيرة على العمل غير المقيد لاقتصاديات السوق.

المحافظة التحررية

رغم أن المحافظين يقتاتون بنهم على أفكار ما قبل العصر الصناعى كالعضوية والهيراركية والواجب، تأثرت تلك الأيديولوجيات كذلك بدرجة كبيرة بالأفكار الليبرالية، وخصوصًا الأفكار الليبرالية الكلاسيكية. وينظر إلى ذلك أحيانًا كتطور خاص بأخريات القرن العشرين، حيث قام اليمين الجديد بطريقة ما "باختطاف" المحافظة خدمة لمصالح الليبرالية الكلاسيكية. وبالرغم من ذلك، فقد كان المحافظون منذ أواخر القرن الثامن عشر يقومون بتشجيع الأفكار الليبرالية، وخصوصًا تلك المتعلقة بالسوق الحر، التى بالإمكان القول إنها تشكل تقليدًا منافسًا للمحافظة الأبوية. وتعد تلك الأفكار تحررية من حيث إنها تتبنى أقصى حرية اقتصادية ممكنة وأقل تنظيم ممكن من قبل الحكومة للحياة الاجتماعية.

إن المحافظين التحرريين لم يتحولوا ببساطة نحو اعتناق الليبرالية، ولكنهم اعتقدوا أن الاقتصاد الليبرالى يتلاءم مع الفلسفة الاجتماعية المحافظة والأكثر تقليدية، التى تقوم على قيم كالسلطة والواجب. ويتضح هذا من أعمال إدموند بيرك، وهو من عدة نواح مؤسس المحافظة التقليدية، لكنه أيضًا نصير قوى **لليبرالية الاقتصادية**(*) لآدم سميث.

(*) الليبرالية الاقتصادية: الاعتقاد أن السوق ميكانيزم ينظم ذاته ويميل بشكل طبيعى إلى تحقيق الرخاء العام والفرص للجميع.

إن التقاليد المتحررة (Libertarian) كانت قوية فى تلك البلدان التى تمتعت فيها الأفكار الليبرالية الكلاسيكية بأعظم تأثير، وكان ذلك أيضًا فى المملكة المتحدة والولايات المتحدة. وفى وقت مبكر، منذ أخريات القرن الثامن عشر، عبر بيرك عن انحياز شديد لحرية التبادل فى المسائل التجارية ولاقتصاد السوق التنافسى المنظم لذاته فى الشئون الداخلية. وآمن بيرك أن السوق الحر يتسم بالكفاءة والانصاف، فضلاً عن أنه طبيعى وضرورى، ضرورى بمعنى أنه يعكس الرغبة فى الثروة و"حب الربح" وهو جزء من الطبيعة البشرية، ولذلك فإن قوانين السوق هى "قوانين الطبيعة". ويسلم بيرك أن ظروف العمل التى يمليها السوق تعد بالنسبة للكثيرين "مذلة وغير لائقة وغير مشرفة وعادة ما تكون شديدة الضرر"، لكنه يصر على أنها كانت ستعانى مما هو أسوأ لو تعرض "المسار الطبيعى للأشياء" للاضطراب. وهكذا صار من الممكن الدفاع عن السوق الرأسمالى الحر على أساس التقاليد تمامًا كالملكية والكنيسة. غير أن المحافظين المتحررين ليسوا ليبراليين باتساق؛ فهم يؤمنون بالفردية الاقتصادية و"بإزاحة الحكومة عن كاهل الأعمال"، غير أنهم أقل استعدادًا لجعل مبدأ الحرية الفردية يغطى جوانب أخرى من الحياة الاجتماعية. ولدى المحافظين بوجه عام، وحتى المحافظين المتحررين نظرة متشائمة للطبيعة الإنسانية، ولذلك يتطلب الأمر دولة قوية للحفاظ على النظام العام ولضمان احترام السلطة. ولهذا ينجذب المحافظون المتحررون فى بعض النواحى لنظريات السوق الحر، لأنها تعد بتأمين النظام الاجتماعى تحديدًا، وعلى حين يؤمن الليبراليون أن السوق الحر يحافظ على الحرية الفردية وحرية الاختيار، يشعر المحافظون أحيانًا بالانجذاب للسوق كأداة للضبط الاجتماعى. فقوى السوق تنظم وتسيطر على النشاط الاقتصادى والاجتماعى، وتردع العمال مثلاً عن المطالبة بزيادات أعلى فى الأجور بالتهديد بخطر البطالة. وهكذا يمكن النظر إلى السوق كأداة تحافظ على الاستقرار الاجتماعى وتعمل بجانب قوى الإكراه الأكثر وضوحًا: كالشرطة والمحاكم. وبينما خشى بعض المحافظين أن تقود رأسمالية السوق إلى التجديد اللانهائى والمنافسة التى لا تهدأ والإضرار بالتماسك الاجتماعى، انجذب محافظون آخرون إليها اعتقادًا بأنها قادرة على إقامة "نظام السوق"، الذى تدعمه "قوانين الطبيعة" غير المشخصة بدلاً من اليد المسيطرة للسلطة السياسية.

اليمين الجديد

فى بواكير فترة ما بعد عام ١٩٤٥، سيطرت الأفكار البراجماتية والأبوية على الأيديولوجيا المحافظة فى العديد من بلدان العالم الغربى. وانهارت بقايا المحافظة السلطوية مع الإطاحة بالديكتاتوريات البرتغالية والإسبانية فى سبعينيات القرن العشرين. ومثلما قبل المحافظون بالديمقراطية السياسية أثناء القرن التاسع عشر، فقد قبلوا بعد عام ١٩٤٥، بشكل مقيد من الديمقراطية الاجتماعية. وتأكد هذا الميل مع النمو الاقتصادى السريع والمستمر فى سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية، أى "الازدهار الطويل"، الذى بدا أنه ثمرة نجاح "الرأسمالية الموجهة". وخلال سبعينيات القرن العشرين تبلورت مجموعة من الأفكار الأكثر راديكالية داخل الأيديولوجيا المحافظة تتحدى بشكل مباشر مبادئ الرفاه الكينزية. وكان لأفكار اليمين الجديد أضخم تأثير مبدئى لها فى الولايات المتحدة والمملكة المتحدة، ولكنها صارت نافذة فى أجزاء من القارة الأوربية وأستراليا ونيوزيلاندا، كما كان لها بعض التأثير على الدول الغربية عبر العالم.

و"اليمين الجديد" مصطلح واسع، استخدم لوصف الأفكار التى تتراوح بين المطالبة بخفض الضرائب والدعوة لفرض رقابة أكبر على التليفزيون والأفلام وحتى الحملات ضد الهجرة أو تلك المؤيدة للترحيل. واليمين الجديد فى أساسه هو زواج بين تقليديين أيديولوجيين متباينين بوضوح. أول هذين التقليدين هو الاقتصاد الليبرالى الكلاسيكى الذى جرى إحياؤه فى النصف الثانى من القرن العشرين من خلال نقد الحكومة "الكبيرة" والتدخلات الاقتصادية والاجتماعية. ويطلق عليه اليمين الجديد الليبرالى أو **الليبرالية الجديدة**(*). أما العنصر الثانى فى اليمين الجديد فهو النظرية الاجتماعية المحافظة التقليدية - السابقة على دزرائيلى - وخصوصًا فى دفاعها عن النظام والسلطة والانضباط. ويطلق عليه اليمين الجديد المحافظ أو **المحافظة الجديدة**(**). ولذلك يحاول ذلك اليمين الجديد دمج التحررية الاقتصادية بالسلطوية الاجتماعية

(*) الليبرالية الجديدة: نسخة محدثة من الاقتصاد السياسى الكلاسيكى مكرسة لفردية السوق ولدولة الحد الأدنى (انظر ثبت المذاهب، ص).

(**) المحافظة الجديدة: نسخة حديثة من المحافظة الاجتماعية التى تؤكد على الحاجة لاستعادة النظام والعودة إلى القيم الأسرية أو التقليدية وانعكس القومية.

وسلطوية الدولة، وهو بهذا مزيج من السمات التقليدية والرجعية والراديكالية. وتتضح راديكاليته فى جهوده العنيفة لتفكيك أو "طى" الحكومة التدخلية والقيم الاجتماعية الإباحية أو الليبرالية، وتكون تلك الراديكالية أوضح ما يمكن فيما يتصل باليمين الجديد الليبرالى، الذى يستند إلى النظريات العقلانية والمبادئ المجردة وبالتالى ينبذ التقاليد. وبالرغم من ذلك فإن راديكالية اليمين الجديد رجعية، لأن كلاً من اليمين الجديد المحافظِ والليبرالى يرتكسان عادة نحو "العصر الذهبى" للقرن التاسع عشر الذى يفترض أنه اتسم بالملاءمة الاقتصادية والثبات الأخلاقى. وعلى أية حال، يقدم اليمين الجديد أيضًا مناشدة للتقاليد، خصوصًا من خلال التركيز الذى يضعه والمحافظون الجدد على ما يسمى "القيم التقليدية".

اليمين الجديد الليبرالى

كان اليمين الجديد الليبرالى نتاجًا لانتهاء "الازدهار الطويل" لفترة ما بعد عام ١٩٤٥، وقد تسبب فى إحداث نقلة فى الفكر الاقتصادى بعيدًا عن الكينزية (انظر ثبت المذاهب، ص. ك) وفى إحياء الاهتمام بالأفكار المبكرة عن السوق الحر. وتنبع الجوانب الليبرالية لفكر اليمين الجديد بكل تأكيد من الليبرالية الكلاسيكية لا الحديثة، وخصوصًا من الليبرالية الجديدة وهو يعد بمثابة الدفاع من جديد عن دولة الحد الأدنى، وهو ما جرى تلخيصه فى:

خاص = جيد، وعام = سيئ، واليمين الجديد الليبرالى معاد للدولة، حيث ينظر للدولة باعتبارها مجالاً للإكراه وعدم الحرية: فالجماعية تقيد المبادرة الفردية وتستنزف احترام الذات. وللحكومة مهما كانت حميدة تنظيمها، أثر مدمر على الأحوال البشرية بشكل لا يتغير. وبدلاً من الدولة، يتحول التركيز فى فكر اليمين الجديد الليبرالى، باتجاه الفرد والسوق، وينبغى لذلك تشجيع اعتماد الأفراد على أنفسهم وعلى اتخاذ قرارات عقلانية تفيد مصالحهم الذاتية. ويحظى السوق بالاحترام كميكانيزم يقود من خلاله مجموع الاختيارات الفردية نحو التقدم والنفع العام. وهكذا، يسعى اليمين الجديد الليبرالى إلى الإعلاء من شأن الأفكار على الأفكار الأبوية داخل الأيديولوجيا المحافظة.

والموضوع المسيطر داخل تلك العقيدة المضادة للدولة هو الالتزام الأيديولوجى بالسوق الحر، فقد أحيا اليمين الجديد الاقتصاد الكلاسيكى لسميث وريكاردو، مثلما

جرى تصويره فى أعمال الاقتصاديين المعاصرين مثل هايك (انظر ثبت المفكرين، ص. ز) وميلتون فريدمان (١٩١٢ ـ ٢٠٠٦). واكتسبت أفكار السوق الحر مصداقية جديدة خلال سبعينيات القرن العشرين، عندما عانت الحكومات من صعوبات متزايدة فى تحقيق الاستقرار الاقتصادى والنمو المستديم. وتنامت من أجل ذلك الشكوك حول ما إذا كان بمقدور الحكومة على الإطلاق حل المشكلات الاقتصادية. ويتحدى هايك وفريدمان مثلاً فكرة الاقتصاد "المخطط" أو المدار"، ويريان أن مهمة تخصيص الموارد فى اقتصاد صناعى مركب أمر فى منتهى الصعوبة لن تتمكن أى مجموعة من بيروقراطيى الدولة من تحقيقها بنجاح. ومن فضائل السوق، على الجانب الآخر، أنه يقوم بعمل الجهاز العصبى المركزى بالنسبة للاقتصاد، ويوفق بين عرض السلع والخدمات والطلب عليها. ويقوم السوق بتخصيص الموارد لأكثر استخدام يحقق الربح وبذلك يضمن إشباع احتياجات المستهلك. وعلى ضوء عودة ظهور البطالة والتضخم فى سبعينيات القرن العشرين، يؤكد هايك وفريدمان أن الحكومة هى بشكل ثابت السبب فى المشكلات الاقتصادية وليست علاجًا لها.

كانت الأفكار الكينزية ضمن المسائل الرئيسية التى استهدفها نقد اليمين الجديد، حيث إن كينز ارتأى أن الاقتصادات الرأسمالية لا تنظم ذاتها، كما أنه علق أهمية خاصة على "جانب الطلب" فى الاقتصاد، معتقدًا أن مستوى النشاط الاقتصادى والتوظيف يمليه "الطلب الإجمالى" فى الاقتصاد. وعلى الجانب الآخر، رأى ملتون فريدمان أن هناك "معدلاً طبيعيًا للبطالة" أعلى من قدرة الحكومة على التأثير فيه، وأن محاولات الحكومة للتخلص من البطالة باستخدام التكنيكات الكينزية تسبب فى حدوث مشكلات اقتصادية أكثر ضررًا، وعلى وجه الخصوص التضخم. بمعنى ارتفاع فى المستوى العام للأسعار، وهو ما يقود إلى تدنى قيمة النقود. ويعتقد الليبراليون الجدد أن التضخم يهدد القاعدة الكلية لاقتصاد السوق، لأنه بسبب تحطيمه للثقة فى النقود ـ وهى وسيلة التبادل ـ لا يشجع الناس على القيام بأى نشاط تجارى أو اقتصادى. وفى الواقع شجعت الكينزية الحكومات على "طبع النقود" وذلك فى محاولة حسنة النية لخلق وظائف. والعلاج الذى يقدمه السوق الحر للتضخم هو التحكم فى عرض النقود من خلال خفض الإنفاق العام، وهى سياسة مارستها إدارة تاتشر وريجان أثناء ثمانينيات القرن العشرين. وقد سمحت هاتان الإدارتان أيضًا بوجود ارتفاع حاد فى البطالة، اعتقادًا بأن السوق كفيل وحده بحل المشكلة.

ويُعارض اليمين الجديد أيضًا الاقتصاد المختلط والملكية العامة، ويمارس ما يسمى باقتصاديات جانب العرض. وقد قامت سياسة الخصخصة بتفكيك كل من الاقتصادات المختلطة والاقتصادات الجماعية عن طريق نقل الصناعات من الملكية العامة إلى الخاصة، وبدأ ذلك تحت حكم تاتشر فى المملكة المتحدة فى ثمانينيات القرن العشرين ولكنه امتد لاحقًا ليشمل العديد من البلدان الغربية الأخرى. وجرى انتقاد الصناعات المؤممة على اعتبار أنها منعدمة الكفاءة بصورة جوهرية، فهى، على خلاف الصناعات والشركات الخاصة، ليست منضبطة بواسطة دافع الربح.

وانعكس تركيز اليمين الجديد على "جانب الطلب" فى الاقتصاد إلى الاعتقاد أن الحكومات ينبغى عليها العمل على تحقيق النمو من خلال توفير الظروف التى تشجع المنتجين على الإنتاج، بدلاً من تشجيع المستهلكين على الاستهلاك. وتعد الضرائب المرتفعة هى العقبة الرئيسية فى وجه خلق ثقافة المشروع الخاص الذى ينتهى لجانب العرض، فمن هذا المنطلق لا تشجع الضرائب المشروع الخاص، فضلاً عن أنها تنتهك حقوق الملكية. وقد اتسم "الاقتصاد الريجانى" فى ثمانينيات القرن العشرين بأكثر تخفيضات دراماتيكية للضرائب على الأشخاص والشركات، مما شهدته الولايات المتحدة على الإطلاق. وبعد نصره الانتخابى عام ٢٠٠٠، أحيا جورج دبليو بوش هذه السياسة من خلال برنامج كاسح للتخفيضات الضريبية. وفى عهد تاتشر فى المملكة المتحدة، انخفضت مستويات الضرائب المباشرة تدريجيًا لما يقرب من المستويات الأمريكية.

وليس اليمين الجديد الليبرالى معاديًا للدولة للأسباب الاقتصادية المتعلقة بالكفاءة وسرعة الاستجابة فحسب، ولكن أيضًا بسبب مبادئه السياسية، وخصوصًا الالتزام بالحرية الفردية. إذ يزعم اليمين الجديد أنه يدافع عن الحرية ضد "الجماعية الزاحفة". وتقود تلك الأفكار فى الحالة القصوى إلى "الرأسمالية ـ الفوضوية"، التى ستناقش فى الفصل السادس، ويذهب ذلك النوع من الرأسمالية إلى أن كل السلع والخدمات، بما فى ذلك المحاكم والنظام العام، ينبغى أن يتم توفيرها من خلال السوق. ولذلك فإن الحرية التى تدافع عنها العناصر الليبرالية والمتحررة وحتى الفوضوية من اليمين الجديد ما هى إلا حرية سالبة: بمعنى إزالة القيود الخارجية على الفرد. ولما كانت السلطة الجماعية للحكومة ينظر إليها باعتبارها التهديد الرئيسى للفرد، لم يعد من الممكن تأييد الحرية إلا عن طريقة "طرد الدولة"، ويعنى ذلك على وجه الخصوص التخلص من نظام الرفاه الاجتماعى. وبالإضافة إلى الحجج

الاقتصادية ضد الرفاه - على سبيل المثال أن زيادة الانفاق الاجتماعى تقود إلى تصاعد الضرائب، وأن مؤسسات الرفاه التى تنتمى للقطاع العام هى غير كفء بطبيعتها- يعترض اليمين الجديد على الرفاه لأسباب أخلاقية. ففى المقام الأول، توجه الانتقادات لدولة الرفاه لخلقها "ثقافة التبعية": حيث تحطم روح المبادرة والتنظيم وتنزع من الناس الإحساس بالكرامة واحترام الذات ولذلك كان الرفاه سببًا للمساوئ لا علاجًا لها. وتحيي هذه النظرية من جديد مفهوم "الفقراء غير المستحقين"، وهى فكرة أن الناس لا يدينون بشىء للمجتمع وفى المقابل لا يدين لهم المجتمع بشىء، وقد عبرت مارجريت تاتشر عن تلك الفكرة بأوضح صورة من خلال تأكيدها أنه "لا يوجد هناك شىء يسمى المجتمع". ويؤكد تشارلز موارى (١٩٨٤) أيضًا أنه مثلما تخلص الرفاه النساء من تبعيتهن للرجال الذين يطعمونهن، فهى سبب رئيسى لانهيار الأسر وخلق طبقة دنيا من الأمهات دون أزواج ومن الأطفال دون آباء. وهناك حجة أخرى لليمين الجديد تقوم على الالتزام بالحقوق الفردية، وقد قدمها روبرت نوزيك (١٩٧٤) بأقوى صورة عن طريق إدارة كل سياسات الرفاه والتوزيع باعتبارها انتهاكًا لحقوق الملكية. ووفقًا لتلك النظرة، طالما أن الملكية جرى اكتسابها بصورة عادلة، يعد نقلها - من دون مرافقة - من شخص لآخر "سرقة مقننة".

اليمين الجديد المحافظ

ظهر اليمين الجديد المحافظ أو المحافظة الجديدة فى الولايات المتحدة فى سبعينيات القرن العشرين كرد فعل لأفكار وقيم الستينيات. وقد اتسم بالخوف من التشرذم أو الانهيار الاجتماعى، الذى تم النظر إليه باعتباره نتاجًا للإصلاح الليبرالى وانتشار "**الإباحية**"(*). وفى مفارقة صارخة مع اليمين الجديد الليبرالى، يؤكد المحافظون الجدد على خصوصية السياسة ويسعون إلى تقوية القيادة والسلطة فى المجتمع. ويبين هذا التأكيد على السلطة، وما يصاحبه من حساسية متزايدة إزاء هشاشة المجتمع، أن المحافظة الجديدة لها جذورها فى المحافظة التقليدية أو العضوية. لكنها تختلف على أية حال بصورة ملحوظة عن المحافظة الأبوية، التى تغذت بصورة هائلة على الأفكار العضوية. وبينما يؤمن محافظو الأمة - الواحدة، مثلاً، بأن

(*) الإباحية: هى الاستعداد للسماح للناس باتخاذ القرارات الأخلاقية الخاصة بهم؛ وتوحى الإباحية بعدم وجود قيم حاكمة.

المجتمع يصان بأفضل طريقة من خلال الإصلاح الاجتماعى وتقليص الفقر، يركز المحافظون الجدد على تقوية المجتمع من خلال إقرار السلطة وفرض الانضباط الاجتماعى. وتتفق سلطوية المحافظين الجدد إلى هذا الحد مع تحررية الليبرالية الجدد، وكلتاهما تقبل بالتخلص من المسئولية الاقتصادية للدولة.

وقد بلور المحافظون الجدد آراء متميزة فى مجالى السياسة الداخلية والخارجية. إن الشاغلين الداخلين الرئيسيين للمحافظين الجدد هما القانون والنظام وكذلك الأخلاقى العامة. ويؤمن المحافظون الجدد بأن تصاعد الجريمة والانحراف والسلوك غير الاجتماعى بوجه عام إنما هو نتيجة لانهيار أوسع للسلطة تأثرت به معظم المجتمعات الغربية منذ ستينيات القرن العشرين. فالناس يحتاجون ويرغبون فى الأمن الذى توفره معرفة "أين يقفون"، وتحقق ذلك الأمن ممارسة السلطة، داخل الأسرة من قبل الأب، وفى المدرسة بواسطة المعلم، فى العمل عن طريق صاحب العمل، وفى المجتمع الأعم من خلال نسق "الأمن والنظام". أما الإباحية، التى هى ثقافة الفرد وثقافة "أن تقوم بما يخصك"، فهى تحطم الهياكل الراسخة فى المجتمع عن طريق السماح بمساءلة السلطة وحتى التشجيع على ذلك. وهكذا يشارك المحافظون الجدد فى شكل من أشكال السلطوية الاجتماعية، ويمكن مشاهدة هذا فى نداءات المحافظين الجدد المتعلقة بتقوية الأسرة. إن الأسرة هيراركية/ تراتبية بحكم الطبيعة - يجب أن ينصت الأطفال لوالديهم ويحترموهما ويطيعوهما - وأبوية أيضًا بحكم الطبيعة - فالزوج هو الذى يوفر الوقت والزوجة هى التى تهيئ العيش. وتقابل تلك السلطوية الاجتماعية سلطوية الدولة بمعنى الرغبة فى قيام دولة قوية، وهو ما ينعكس فى ذلك الموقف الصلب حيال القانون والنظام. وقد قاد هذا، فى الولايات المتحدة والمملكة المتحدة على وجه الخصوص، إلى تأكيد أضخم على أحكام الحبس التحفظى وعلى أحكام السجن لفترات أطول، وهو ما يعكس الاعتقاد بأن "السجن يؤدى وظيفته على ما يرام".

ويقوم انشغال اليمين الجديد المحافظ بالأخلاق العامة على الرغبة فى إعادة التوكيد على الأسس الأخلاقية للسياسة، ولذلك كانت "إباحية الستينيات" والثقافة المتنامية لأن "تقوم بما يخصك" هدفًا خاصًا لنقد المحافظين الجدد. وفى مقدم ذلك، أعلنت تاتشر فى المملكة المتحدة تأييدها "للقيم الفيكتورية"، وفى الولايات المتحدة شنت منظمات كالأغلبية الأخلاقية (Moral Majority) حملات من أجل عودة "قيم الأسرة".

ويرى المحافظون الجدد خطرين اثنين فى المجتمع الإباحى. فى المقام الأول، من الممكن أن تؤدى حرية الفرد فى اختيار أخلاقياته أو نمط حياته إلى اختيار آراء غير أخلاقية أو "شريرة". وهناك على سبيل المثال مكون دينى بارز فى فكر اليمين الجديد المحافظ وخصوصًا فى الولايات المتحدة (وما هو سيتم التعرض له فى الفصل الحادى عشر). أما الخطر الثانى للإباحية فلا يتعلق بدرجة كبيرة بأن الناس قد يتبنون أخلاقيات أو أنماط حياة خاطئة، ولكنهم قد يختارون ببساطة مواقف أخلاقية مختلفة.

إن التعددية الأخلاقية من وجهة النظر الليبرالى تعد أمرًا صحيًّا لأنها تشجع التنوع والحوار العقلانى، لكنها تمثل تهديدًا عميقًا بالنسبة للمحافظين الجدد لأنها تدمر تماسك المجتمع. فالمجتمع الإباحى هو ذاك المجتمع الذى يفتقر إلى معايير أخلاقية ومقاييس معنوية موحِّدة، إنه "صحراء بلا دروب" لا تقدم إرشادًا ولا عونًا للأفراد وعائلاتهم. فلو صنع الأفراد ما يحلو لهم، سيكون من المستحيل الحفاظ على معايير متحضرة للسلوك.

توترات داخل الأيديولوجيا المحافظة (٢)	
اليمين الجديد الليبرالى	**اليمين الجديد المحافظ**
الليبرالية الكلاسيكية	المحافظة التقليدية
الذرية	العضوية
الراديكالية	التقليدية
التحررية	السلطوية
الديناميكية الاقتصادية	النظام الاجتماعى
المصلحة الذاتية / المشروع	القيم التقليدية
تكافؤ الفرص	الهيراركية الطبيعية
دولة الحد الأدنى	الدولة القوية
الدولانية	العزلة القومية
تأييد العولمة	معاداة العولمة

تدور المسألة التى تربط أبعاد السياسة الداخلية والخارجية ببعضهما فى تفكير المحافظين الجدد، حول الانشغال بالدولة والرغبة فى تقوية الهوية القومية فى وجه التهديدات الداخلية والخارجية. ومن منظور المحافظين الجدد، تكمن قيمة الأمة فى أنها تحقق ترابط المجتمع من خلال منحه ثقافة مشتركة وهوية مدنية، تزداد قوتها لكونها متجذرة فى التاريخ والتقاليد. ولذلك تضفى الوطنية على المستوى القومى قوة على الإرادة السياسية للشعب. ويشكل أكبر وأبرز تهديد للأمة "من الداخل" نمو التعددية الثقافية، التى تضعف الروابط الوطنية بتهديد المجتمع السياسى وخلق أطياف من الصراعات الإثنية والعرقية. ولذا تصدر المحافظون الجدد الصفوف الأولى فى الحملات من أجل مزيد من القيود على الهجرة، وأحيانًا من أجل منح مكانة عليا لثقافة المجتمع المضيف. وستجرى فى الفصل الحادى عشر مناقشة نقد المحافظين الجدد للتعددية الثقافية بدرجة أكبر من التفصيل. أما التهديدات التى تتعرض لها الأمة "من الخارج" فهى عديدة ومتنوعة. ففى المملكة المتحدة، يأتى التهديد الرئيسى الملحوظ من عملية التكامل الأوربى، وبالفعل صار "التشكك فى أوربا" معلمًا مميزًا للفكر المحافظ فى المملكة المتحدة، وكذلك العداء للتكامل الأوربى وعلى وجه الخصوص الوحدة النقدية. وقد تولد ذلك من الاعتقاد بأن التكامل الأوربى يشكل تهديدًا مصيريًا للهوية القومية. وعلى أية حال، نجم عن البعد القومى فى تفكير المحافظين الجدد موقف متميز حيال السياسة الخارجية، وخصوصًا فى الولايات المتحدة.

وتدور القضايا المركزية للسياسة الخارجية للمحافظين الجدد أو النيوكون (Neocon) بحسب الاختصار الإنجليزى حول التأكيد على تحقيق المصلحة القومية، وخصوصًا المصالح القومية الأمريكية، ويرتبط ذلك بالميل للنظر للسياسات الدولية كصراع بين الخير والشر. ويجرى عادة اعتبار المنظر السياسى الأمريكى اليهودى - الألمانى ليو شتراوس (١٨٩٩ - ١٩٧٣) المؤثر الفكرى الرئيسى على فكر السياسة الخارجية للمحافظين الجدد، حيث ربط شتراوس "أزمة الغرب" بفقدان حكمة الفلاسفة القدامى كأفلاطون وأرسطو. واتصفت السياسة الخارجية للمحافظين الجدد فى أولى مراحلها بالعداء الشديد للشيوعية. وقد انعكس ذلك على وصف رونالد ريجان للاتحاد السوفيتى بأنه "إمبراطورية الشر"، وكذلك فى شن "الحرب

الباردة الثانية" فى ثمانينيات القرن العشرين من خلال التسليح العسكرى الأمريكى الذى سيضع الاقتصاد السوفيتى فى النهاية تحت ضغوط رهيبة. وبدا كما لو أن انتهاء الحرب الباردة وحلول "السلام الليبرالى" فى أوائل التسعينيات قد جعل فكر المحافظين الجدد غير ذى قيمة.

ولكن تحت تأثير نظرية صمويل هنتنجتون (١٩٩٦) عن ظهور "صدام الحضارات" ومع الانشغال بالحفاظ على "الهيمنة العالمية الطيبة" للولايات المتحدة وتقويتها فى عالم أحادى القطبية، صار لتفكير المحافظين الجدد تأثير متنام على إدارة جورج دبليو بوش، وأصبح إذا جاز القول أبرز مؤثر عليها فى السنوات التالية لهجمات الحادى عشر من سبتمبر. ويرى المحافظون الجدد أن الهيمنة الأمريكية ينبغى الحفاظ عليها من خلال نوع من الإمبريالية "الجديدة"، لها ملامح ثلاثة رئيسية. أولاً، يتعين على الولايات المتحدة أن تبنى قوتها العسكرية وأن تصل لوضع "قوة أبعد من التحدى"، وذلك من أجل ردع منافسيها ومد سيطرتها العالمية. ثانيًا، يهدف المحافظون الجدد إلى نشر الديمقراطية على النمط الأمريكى فى أرجاء العالم، ويقوم ذلك على شكل من أشكال الدولية الويلسونية (انظر ثبت المذاهب، ص) التى تشير إلى أن الديمقراطية أفضل ترياق للحروب، وأن الديمقراطية نداء عالمى للشعوب فى كل مكان بغض النظر عن ثقافتهم وتاريخهم. ثالثًا، يفضل المحافظون الجدد سياسة خارجية تدخلية قوية تشرع فى الترويج للحكم الديمقراطى الليبرالى من خلال عملية "تغيير الأنظمة الحاكمة"، عن طريق الضربات العسكرية الاستباقية، لو كان الأمر ضروريًا.

وكان الهجوم الذى قادته الولايات المتحدة على أفغانستان فى ٢٠٠١ والحرب على العراق فى ٢٠٠٣، يسترشد بصورة واضحة بعقائد المحافظين الجدد وافتراضاتهم. وبالرغم من ذلك، تضاءلت الثقة فى تفكير المحافظين الجدد المتعلق بالسياسة الخارجية، لأن التدخل العسكرى فى أفغانستان والعراق صار ينظر إليه على أنه جر الولايات المتحدة وحلفاءها إلى حروب لمكافحة التمرد تتصف بأنها ممتدة وشديدة الصعوبة.

المحافظة فى القرن الواحد والعشرين

يبدو أن أواخر القرن العشرين أسهمت فى إلهاب التفاؤل المفرط للمحافظين الجدد، إن لم يكن الشعور الزائد على الحد بالانتصار. وبدا كما لو أن الفكر المحافظ

نجح فى الإطاحة بالتوجه "المؤيد للدولة" الذى ميز تجربة الحكم فى العديد من فترات القرن العشرين، وخصوصًا منذ عام ١٩٤٥، وأنه نجح فى إرساء توجه بديل "مؤيد للسوق". ولكن على أية حال ربما يكون الإنجاز الأكبر للأيديولوجيا المحافظة هو هزيمتها لمنافسها الأكبر أى الاشتراكية. بل لقد سعى الاشتراكيون البرلمانيون بشكل متزايد، فى بلدان تتراوح من نيوزيلاندا وأستراليا إلى إسبانيا والسويد والمملكة المتحدة، إلى الحفاظ على مصداقيتهم الانتخابية بالتمسك بقيم وفلسفة السوق، وسلموا بعدم وجود بديل للرأسمالية مجدٍ اقتصاديًا. وبصورة أكثر دراماتيكية، أدى انهيار الشيوعية على الأقل فى البداية، فى بلدان أوروبا الشرقية وغيرها، إلى ازدهار مذاهب سياسية تقليدية وأخرى اقتصادية تدور حول السوق الحر. ولعل ما هو أكثر من ذلك أن إسهام المحافظة فى هذه العملية إنما يكمن إلى حد بعيد فى قدرتها على إعادة خلق ذاتها على هيئة مشروع أيديولوجى. فلقد نأت المحافظة بنفسها عن دوافعها العضوية والهيراركية وغير الأيديولوجية، وانحازت تحت ستار اليمين الجديد إلى جانب فردية السوق والسلطوية الاجتماعية.

ورغم أن المرحلة "البطولية" لسياسات اليمين الجديد، التى ارتبطت بشخصيات مثل تاتشر وريجان والمعركة ضد "الحكومة الضخمة"، قد تكون انتهت وأخلت السبيل أمام المرحلة "الإدارية"، فإن هذا لا ينبغى أن يخفى حقيقة أن قيم السوق أصبحت لدى أشكال الأيديولوجية المحافظة. ومع فضحها للأخطاء "الاشتراكية" فى القرن العشرين من قبيل التخطيط المركزى ورأسمالية الرفاه يبدو أن السياسة العامة فى القرن الواحد والعشرين سيسيطر عليها ذلك المزيج المحافظ "الجديد" من السوق الحر والدولة القوية.

وعلى أية حال، تواجه المحافظة عددًا من التحديات فى القرن الواحد والعشرين، أحدها أن انهيار الاشتراكية فى ذاته خلق مشكلات. فمع مضى القرن العشرين، عرفت المحافظة نفسها بشكل متزايد عن طريق معاداتها لسيطرة الدولة التى جرى عادة الربط بينها وبين تقدم الاشتراكية. ولذلك إذا كان الفكر المحافظ قد صار بمثابة نقد للتخطيط المركزى والإدارة الاقتصادية، فأى دور سيقوم به إذن فور اختفاء هاتين المسألتين؟ وتتبع مشكلة أخرى من النجاح الاقتصادى طويل الأمر لفلسفة السوق الحر، ذلك أن الإيمان بالسوق الحر كان محدودًا من الناحية التاريخية والثقافية. وما كانت

الحماسة للرأسمالية غير المقيدة سوى ظاهرة أنجلو ـ أمريكية بدرجة هائلة، وقد وصلت إلى ذروتها أثناء القرن التاسع مع الليبرالية الكلاسيكية، وتم إحياء تلك الحماسة فى أواخر القرن العشرين فى شكل اليمين الجديد. وقد تقود ظاهرة "طرد الدولة" من الحياة الاقتصادية إلى زيادة الحوافز، وتكثيف المنافسة، وتشجيع المشروع الخاص، إلا أن مساوئها ستتضح عاجلاً أو آجلاً، وخصوصًا سيادة النظرة قصيرة الأجل وانخفاض الاستثمار واتساع نطاق عدم المساواة والتهميش الاجتماعى. ومثلما اعترف الليبراليون فى النهاية أن السوق الحر ليس سوى طريق اقتصادى مسدود، قد يكون على المحافظين فى القرن الواحد والعشرين أن يتعلموا نفس الدرس. وقد ظهر ذلك فى ميل المحافظين فى العديد من الدول إلى أن يعرفوا أنفسهم بدرجة أقل من خلال الحرية الاقتصادية، وبدرجة متزايدة عن طريق الجماعة والتعاطف مع الآخرين.

وبالإضافة لذلك، فللفكر المحافظ فى أفضل الأحوال علاقة متضاربة مع ما بعد الحداثة. من ناحية، هناك صدى قوى للتشكك التقليدى للمحافظين يسمع فى رفض ما بعد الحداثة لمشروع التنوير، إذ يرى كل من المحافظة التقليدية **وما بعد الحداثة**(*) أن الحقيقة هى بالأساس جزئية ومحلية. بل أكثر من ذلك، مثلما ذهب جيدنز (انظر ثبت المفكرين، ص. ب)، تصبح جاذبية "المحافظة الفلسفية" هائلة، باعتبارها فلسفة الحماية والحفاظ والتضامن، مع ازدياد المخاطرة وعدم اليقين. ومن ناحية أخرى، يهدد قدوم الحداثة المتأخرة أو ما بعد الحداثة بتحطيم أساس المحافظة العضوية أو التقليدية. ذلك أن التعقد المتزايد للمجتمع الحديث يواجه الأفراد بخيارات وفرص متزايدة الاتساع، ويجعل تحديد، أو بدرجة أقل الدفاع عن القيم "الراسخة" أو الثقافة "المشتركة" أمراً متزايد الصعوبة. وتسهم العولمة أيضاً فى عملية "تحطيم التقاليد" (detraditianalization) من خلال تكثيف التدفق الاجتماعى وتخفيف أى إحساس بالهوية القومية. وبالفعل يمكن القول إن المحافظة، فى صورة اليمين الجديد الليبرالى، ساهمت بقوة ـ بهذه الصورة ـ فى تخريب الفكر المحافظ. ذلك أن اليوتوبيا الليبرالية الجديدة هى فى المقام الأول مجتمع تسوده النزعة الفردية الصارمة ويتسم بالديناميكية بشكل لا نهائى.

(*) ما بعد الحداثة: حركة فكرية ترفض فكرة الحقيقة الواحدة المطلقة، وتؤكد عادة على الحوار والجدال والديمقراطية (انظر ثبت المذاهب، ص. ك).

منظور عن الطبيعة البشرية	
الليبراليون	يرون الطبيعة البشرية كمجموعة من الخصائص الفطرية المغروسة فى الفرد، ويبدون القليل من الاهتمام أو لا يبدون أى اهتمام بالظروف الاجتماعية أو التاريخية. والبشر عندهم مخلوقات ساعية وراء مصلحتها وتعتمد لحد كبير على نفسها؛ لكنها كائنات محكومة بالعقل وقادرة على تنمية ذاتها، خصوصًا بواسطة التعليم.
المحافظون	يؤمنون بأن البشر مخلوقات محدودة بشكل جوهرى وساعية وراء الأمن، ويجذبها ما هو معلوم وما هو مألوف وما هو مجرب ومختبر. وليست العقلانية البشرية قابلة للاعتماد عليها، والفساد الأخلاقى كامن فى كل فرد، ومع ذلك يعتنق اليمين الجديد أحد أشكال الفردية الساعية وراء نصاعتها.
الفوضويون	ينظرون إلى الطبيعة البشرية بمصطلحات متفائلة للغاية، فإما ينظر للبشر باعتبارهم متمتعين بميل قوى للسلوك الاجتماعى والتعاونى، وقادرين على حفظ النظام من خلال الجهد الجماعى وحده أو أنهم مهتمون بذاتهم أساسًا لكنهم متنورون من الناحية العقلية.
الاشتراكيون	يريدون البشر باعتبارهم مخلوقات اجتماعية أساسًا، كما أن قدراتهم وسلوكياتهم تتشكل بالتربية أكثر منها بالطبيعة وخصوصًا بواسطة العمل الخلاق. وتعنى ميول البشر للتعاون والجماعية والعقلانية أن احتمالات التنمية البشرية والنمو الشخصى هائلة.
الفاشستيون	يؤمنون بأن البشر تحكمهم الإرادة والدوافع غير العقلانية، وعلى وجه الخصوص ذلك الإحساس العميق بالانتماء الاجتماعى الذى يدور حول الأمة أو العرق. ورغم أن

الجماهير يلائمها أن تخدم وتطيع فقط، فإن أعضاء النخبة فى الجماعة القومية قادرون على إعادة إنتاج ذواتهم "كرجال جدد" من خلال التفانى فى القضية القومية أو العرقية.	
يرين عادة أن الرجال والنساء لهم طبيعة مشتركة، وأن الاختلافات النوعية مفروضة ثقافيًا أو اجتماعيًا. وتجادل النسويات الانفصاليات، بالرغم من ذلك، أن الرجال يهيَّأون من ناحية الجينات للسيطرة والقسوة، بينما النساء يبدين التعاطف والإبداع والمسالمة بصورة طبيعية.	**النسويات**
وخصوصًا الإيكولوجيين المتشددين يرون الطبيعة البشرية كجزء من نظام إيكولوجى أوسع، وحتى كجزء من الطبيعة ذاتها. ولذلك تعكس المادية والجشع والأنانية مقدار اغتراب البشر عن وحدة الحياة وعن طبيعتهم الحقيقية أيضًا. ويتطلب الإشباع الإنسانى من أجل ذلك العودة إلى الطبيعة.	**الإيكولوجيون**

منظور عن المجتمع	
ينظرون للمجتمع ليس ككيان فى حد ذاته ولكن كمجموعة من الأفراد. وبمقدار ما يوجد المجتمع، فإنه يتشكل من خلال الاتفاقات التعاقدية والطوعية التى يقوم بها بشر ساعون وراء مصاعتهم. ومع ذلك فهناك ميزان عام للمصالح فى المجتمع، بما يقود إلى تحقيق التناغم والتوازن.	**الليبراليون**
يرون المجتمع ككيان عضوى حى، ولذلك يتمتع المجتمع بوجود خارج الفرد، وهو بهذا المعنى سابق على الفرد. ويحتفظ المجتمع بتماسكه بواسطة روابط التقاليد والسلطة والأخلاق العامة. ومع ذلك يعتنق اليمين الجديد أحد أشكال الذرية الليبرالية.	**المحافظون**

الاشتراكيون	فهموا المجتمع تاريخيًا من خلال مفردات القوة الطبقية غير المتكافئة وأن الانقسامات الاقتصادية وتباين الملكيات أكثر عمقًا وأصالة من أية روابط اجتماعية أوسع. ويؤمن الماركسيون أن المجتمع يتسم بالصراع الطبقى، ويرون أن المجتمع الوحيد المستقر والمتماسك هو المجتمع اللاطبقى.
الفوضويون	يعتقدون أن المجتمع يتصف بغياب القيود وبالتناغم الطبيعى على أساس الميل البشرى الطبيعى للتعاون والاجتماع. ولهذا يعد "الفراغ الاجتماعى" وعدم التناغم أمورًا غير طبيعية بصورة واضحة، ونتاجًا للحكم السياسى وعدم المساواة الاقتصادية.
القوميون	يفهموم المجتمع من خلال مفردات التميز الثقافى أو الإثنى، ولذلك يتميز المجتمع بالقيم والمعتقدات المشتركة، كما أنه متجذر بعمق فى الهوية القومية المشتركة، وهو ما يستدعى أن المجتمعات متعددة القوميات أو الثقافات مجتمعات غير مستقرة.
الفاشستيون	ينظرون إلى المجتمع ككل عضوى موحد، وهو ما يتضمن أن الوجود الفردى لا معنى له، إلا إذا كان مكرسًا للخير العام وليس الخير الخاص. ومع ذلك، تتحدد عضوية المجتمع بشكل صارم على أساس الخلفية القومية أو العرقية.
النسويات	فهمن المجتمع من خلال مفردات الأبوية والتقسيم المصطنع بين مجالات الحياة "العامة و"الخاصة". ولذلك يمكن النظر إلى المجتمع باعتباره نفاقًا منظمًا جرى تصميمه بغرض الحفاظ على نظام السيطرة الذكورى واكسابه طابعًا روتينيًا.

أنصار التعددية الثقافية	ينظرون إلى المجتمع كفسيفساء من الجماعات الثقافية تجددها هوياتها التاريخية أو الدينية أو الإثنية المتميزة. ولذلك يقتصر أساس الروابط الاجتماعية الأوسع التى تخترق حدود التميز الثقافى على الولاء المدنى (Civic alle-giance).

أسئلة للمناقشة

- لماذا وإلى أى حد يساند المحافظون التقاليد؟
- هل تعد المحافظة طبيعة وليست أيديولوجيا سياسية؟
- لماذا وصفت المحافظة بأنها فلسفة النقص؟
- كيف تختلف النظرة المحافظة للملكية من النظرة الليبرالية لها؟
- إلى أى حد يذهب المحافظون فى تأييدهم للسلطة؟
- هل تعد المحافظة مجرد أيديولوجيا الطبقة الحاكمة؟
- ما الرابط بين المحافظة والأبوية؟
- كيف ولماذا انتقد أنصار اليمين الجديد الرفاه؟
- إلى أى حد تتوافق الليبرالية الجديدة والمحافظة الجديدة؟

قراءات إضافية

Eatwell, R. and O'Sullivan, N. (eds), *The Nature of the Right: European and American Politics and Political Thought since 1789* (London: Pinter, 1989). An authoritative and thoughtful collection of essays on approaches to right-wing thought and the variety of conservative and rightist traditions.

Gamble, A., *The Free Economy and the Strong State*, 2nd edn (Basingstoke: Macmillan, 1994). An influential examination of the new right project that focuses specifically on Thatcherism in the UK.

Gray, J. and Willetts, D., *Is Conservatism Dead?* (London: Profile Books, 1997). A short and accessible account of both sides of the debate about the future of conservatism.

Honderich, T., *Conservatism* (Harmondsworth: Penguin, 1991). A distinctive and rigorously unsympathetic account of conservative thought; closely argued and interesting.

O'Sullivan, N., *Conservatism* (London: Dent; New York: St Martin's Press, 1976). A classic account of conservatism that lays particular stress upon its character as a 'philosophy of imperfection'.

Scruton, R., *The Meaning of Conservatism*, 3rd edn (Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2001). A stylish and openly sympathetic study that develops its own view of the conservative tradition.

Stelzer, I., *Neoconservatism* (London: Atlantic Books, 2004). An insightful collection of articles examining both the domestic and foreign policy idea of neoconservatism.

الفصل الرابع

الاشـــتراكية

نظرة عامة

ينحدر مصطلح الـ «Socialist ـ الاشتراكى بالعربية» من اللفظ اللاتينى Sociare بمعنى يضم أو يشترك . وكان أول استخدام معروف له فى عام ١٨٢٧ بالمملكة المتحدة، فى عدد من أعداد من المجلة التعاونية (Co-operative Magazine) وبحلول ثلاثينيات القرن التاسع عشر، كان أتباع روبرت أوين فى المملكة المتحدة، وسان سيمون فى فرنسا قد بدأوا يشيرون إلى مبادئهم «بالاشتراكية ـ Socialism»، وبحلول أربعينيات القرن التاسع عشر صار المصطلح مألوفًا فى عدد من البلدان الصناعية، وبصورة ملحوظة فى فرنسا وبلجيكا والدويلات الألمانية.

وتحددت الاشتراكية كأيديولوجيا بمعارضتها التقليدية للرأسمالية، وبمحاولة تقديم بديل أكثر إنسانية وقيمًا من الناحية الاجتماعية. وتقع فى قلب الاشتراكية رؤية للكائنات البشرية باعتبارها مخلوقات اجتماعية توحدها إنسانيتها المشتركة. ويلقى ذلك الضوء على الدرجة التى تتشكل بها الهوية الفردية بواسطة التفاعل الاجتماعى وعضوية الجماعات والهيئات الجماعية. ولذلك يفضل الاشتراكيون التعاون على المنافسة. وتعد القيمة المركزية بل والمحددة للاشتراكية مثلما يذكر البعض هى المساواة، وخصوصًا المساواة الاجتماعية. ويؤمن الاشتراكيون بأن المساواة الاجتماعية هى الضمان الرئيسى للاستقرار والتماسك الاجتماعى، وأنها تشجع الحرية، بمعنى أنها تشبع الاحتياجات المادية وتقدم أساس التنمية الشخصية.

غير أن الاشتراكية تتضمن تنوعًا محيرًا من الانقسامات والتقاليد المتنافسة، وتدور تلك الانقسامات حول "الوسائل" (كيف يمكن تحقيق الاشتراكية) و"الغايات" (طبيعة

المجتمع الاشتراكى فى المستقبل). وعلى سبيل المثال، ساند الشيوعيون أو الماركسيون عادة الثورة وسعوا إلى إلغاء الرأسمالية من خلال إقامة مجتمع لا طبقى يقوم على الملكية المشتركة للثروة. وفى مقابل ذلك، أيد الاشتراكيون الديمقراطيون أو الديمقراطيون الاشتراكيون التدرجية، واستهدفوا إصلاح النظام الرأسمالى أو "إضفاء الطابع الإنسانى" عليه من خلال تضييق عدم المساواة المادية ومحاربة الفقر.

الجذور والتطور

رغم أن الاشتراكيين ينسبون لأنفسهم تراثًا فكريًا يعود إلى الجمهورية لأفلاطون واليوتوبيا لتوماس مور (١٩٦٥)، مثلما هى الحال مع الليبرالية والمحافظة، تعود أصول الاشتراكية إلى القرن التاسع عشر. فقد ظهرت الاشتراكية كرد فعل للظروف الاجتماعية والاقتصادية التى ولدها فى أوروبا نمو **الرأسمالية**(*) الصناعية. وسرعان ما ارتبطت الأفكار الاشتراكية بنمو طبقة جديدة ولكنها متزايدة من عمال الصناعة، الذين عانوا من الفقر والإذلال، وهما عادة ملمح ثابت للمرحلة المبكرة من التصنيع. ورغم وجود جذور مشتركة للاشتراكية والليبرالية فى التنوير واشتراكهما فى الإيمان ببعض المبادئ كالعقل والتقدم، ظهرت الاشتراكية كنقد لمجتمع السوق الحر وتحددت بمحاولتها تقديم بديل للرأسمالية الصناعية.

تأثرت ملامح الاشتراكية المبكرة بالظروف القاسية وغير الإنسانية على الدوام، التى عاشت فيها وعملت فيها الطبقة العاملة. لقد كانت الأجور منخفضة بشكل نمطى، كما كان تشغيل النساء والأطفال شائعًا، واستمر يوم العمل فى العادة حتى اثنتى عشرة ساعة، ومثلت البطالة تهديدًا مستمرًا. وبالإضافة إلى ذلك، اتسمت الطبقة العاملة الوليدة بالاضطراب وفقدان الاتجاه، حيث كانت تتكون بدرجة ضخمة من الجيل الأول من سكان المدن، الذين لم يألفوا ظروف العمل والحياة الصناعية، ولم يكن لديهم سوى قلة من المؤسسات الاجتماعية التى كانت ستستطيع أن تجعل حياتهم مستقرة أو ذات معنى. ونتيجة لذلك، ناضل الاشتراكيون الأوائل دائمًا من أجل بديل راديكالى بل وحتى ثورى للرأسمالية الصناعية. فعلى سبيل المثال، اعتنق تشارلز فورير

(*) الرأسمالية: نظام اقتصادى يمتلك الثروة فيه الأفراد والشركات، وتنتج السلع فيه بغرض التبادل، وفقًا لما تمليه اعتبارات السوق.

(١٧٧٢ ـ ١٨٣٧) فى فرنسا وروبرت أوين (١٧٧١ ـ ١٨٥٨) فى المملكة المتحدة **اليوتوبية**(*) فى تأسيسها لمجتمعات تجريبية تقوم على التشارك والتعاون. كما طور الألمانيان كارل ماركس (انظر ثبت المفكرين ص. س) وفريدريك إنجلز (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥) نظريات أكثر تركيبًا ونسقية، تدعى أن تكشف عن (قوانين التاريخ) وتعلن أن الإطاحة بالرأسمالية عن طريق الثورة أمر حتمى.

وفى أواخر القرن التاسع عشر، شهدت ملامح الاشتراكية تحولات بسبب التحسن التدريجى فى ظروف معيشة الطبقة العاملة وبسبب تقدم الديمقراطية السياسية. وساعد نمو النقابات العمالية والأحزاب السياسية والأندية الاجتماعية والرياضة للطبقة العاملة على تحقيق مزيد من الأمن الاقتصادى وعلى استيعاب الطبقة العاملة فى المجتمع الصناعى. وفى المجتمعات الصناعية المتقدمة بغرب أوروبا، صار أمرًا متزايد الصعوبة الاستمرار فى النظر للطبقة العاملة كقوة ثورية. فقد تبنت الأحزاب السياسية الاشتراكية تدريجيًا الأساليب القانونية والدستورية، وشجع على ذلك الانتشار التدريجى لحق التصويت ليشمل رجال الطبقة العاملة. وبحلول الحرب العالمية الأولى، انقسم العالم الاشتراكى بين تلك الأحزاب الاشتراكية، التى سعت وراء السلطة عن طريق صناديق الانتخابات وتبنت فكرة الإصلاح، وتلك الأحزاب الاشتراكية التى أعلنت استمرار الحاجة للثورة. وقد ساعدت الثورة الروسية فى عام ١٩١٧ على ترسيخ ذلك الانقسام، إذ تبنى الاشتراكيون الثوريون الذين اتبعوا مثال لينين (انظر ثبت المفكرين، ص) وكذلك البلاشفة مصطلح "**الشيوعية**"(**)، فى حين وصف الاشتراكيون الإصلاحيون بالاشتراكية أفكارهم "بالاشتراكية" أو "**الديمقراطية الاشتراكية**"(***).

وشهد القرن العشرون انتشار الأفكار الاشتراكية فى بلدان أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية التى لم يكن لها سوى خبرة قليلة أو معروفة بالرأسمالية الصناعية. وتطورت

(*) اليوتوبية: الإيمان بالإمكانات غير المحدودة لارتقاء البشر، التى تتجسد عادة فى تصور للمجتمع الكامل أو المثالى (انظر ثبت المذاهب، ص. م).

(**) الشيوعية: مبدأ الملكية العامة للثروة أو نظام الجماعية الشاملة ؛ وغالبًا ما ينظر للشيوعية على أنها الماركسية فى حالة التطبيق.

(***) الديمقراطية الاشتراكية: نسخة معتدلة أو إصلاحية من الاشتراكية تفضل التوازن بين السوق والدولة، بدلاً من إلغاء الرأسمالية.

الاشتراكية فى هذه البلدان عادة نتيجة ظروف الصراع ضد الكولونيالية بدلاً من الصراع الطبقى. وجرى استبدال فكرة الاستغلال الطبقى بفكرة القمع الكولونيالى، مما خلق مزيجًا من الاشتراكية والقومية، وهو ما سيجرى استعراضه بصورة شاملة فى الفصل الخامس. وتم فرض النموذج البلشفى للشيوعية على أوربا الشرقية بعد عام ١٩٤٥، وتم تبنيه فى الصين بعد ثورة عام ١٩٤٩، وانتشر لاحقًا فى كوريا الشمالية وفيتنام وكمبوديا ولاوس. أما الأشكال الأكثر اعتدالاً للاشتراكية فطبقت فى أماكن أخرى فى العالم النامى، مثلاً بواسطة حزب المؤتمر فى الهند، وتبلورت أيضًا أشكال متميزة من الاشتراكية الأفريقية والعربية، حيث تأثرت بكل من القيم الجماعية للحياة القبلية التقليدية والمبادئ الأخلاقية للإسلام. وفى أمريكا اللاتينية فى ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، شن الثوريون الاشتراكيون حربًا ضد الديكتاتوريات العسكرية، التى جرى النظر إليها عادة على أنها تخدم مصالح الإمبريالية الأمريكية. وطور نظام كاسترو، الذى أتى للسلطة فى أعقاب الثورة الكوبية عام ١٩٥٩، روابط وثيقة مع الاتحاد السوفيتى، بينما بقى مقاتلو الساندنيستا، الذين استولوا على السلطة فى نيكاراجوا عام ١٩٧٩، غير منحازين. وفى شيلى عام ١٩٧٠، أصبح سلفادور الليندى أول رئيس دولة ماركسى ينتخب ديمقراطياً فى العالم، لكنه أطيح به وقتل فى عام انقلاب مدعوم من وكالة الاستخبارات المركزية عام ١٩٧٣.

ومنذ أواخر القرن العشرين، عانت الاشتراكية من عدد من الانتكاسات الهائلة ,مما دفع البعض إلى إعلان "وفاة الاشتراكية". ولعل أكثر تلك الانتكاسات دراماتيكية هو بالطبع انهيار الشيوعية فى ثورات أوروبا الشرقية بين عامى ١٩٨٩ و١٩٩٧. وبدلاً من توحد الاشتراكيين على مبادئ الديمقراطية الاشتراكية الغربية، أحاطت الشكوك بتلك المبادئ بعدما اعتنقت الأحزاب الاشتراكية البرلمانية فى العديد من أجزاء العالم الأفكار والمبادئ التى ارتبطت بوجه عام بالليبرالية أو حتى بالفكر المحافظ. ويبحث الجزء الأخير من هذا الفصل عما إذا كان لم يعد هناك مستقبل للاشتراكية كأيديولوجيا متميزة.

القضايا المركزية ـ ليس الإنسان جزيرة منعزلة

إن إحدى الصعوبات التى تواجه تحليل الاشتراكية هو أن المصطلح فهم بطرق ثلاث متمايزة على الأقل. فمن إحدى وجهات النظر، تعتبر الاشتراكية نموذجًا

اقتصاديًا يرتبط دومًا بأحد أشكال الجماعية والتخطيط. وبهذا المعنى، تقف الاشتراكية كبديل للرأسمالية، ويغدو الاختيار بين هذين النظامين الإنتاجيين المختلفين نوعيًا هو أكثر الأسئلة الاقتصادية حسمًا. وعلى أية حال، فإن الاختيار بين الاشتراكية "النقية" والرأسمالية "النقية" هو دائمًا وهم، لأن كل الأشكال الاقتصادية مزجت بطرق مختلفة ملامح هذين النظامين. ويميل الاشتراكيون المحدثون بالفعل إلى النظر للاشتراكية ليس كبديل للرأسمالية، ولكن كوسيلة لدفع الرأسمالية نحو غايات اجتماعية أوسع. ويتعامل الاقتراب الثانى مع الاشتراكية على أنها أداة للحركة العمالية، فتمثل الاشتراكية من هذا المنظور مصالح الطبقة العاملة وتقدم برنامجًا يستطيع العمال من خلاله اكتساب القوة الاقتصادية أو السياسية. وهكذا تعد الاشتراكية فعلاً شكلاً من أشكال "**الفكر العمالى**"(*) أى قاطرة لدفع مصالح العمل المنظم. ومن هذا المنطلق، تذبذبت أهمية الاشتراكية مع حظوظ حركة الطبقة العاملة فى أرجاء العالم. ورغم العلاقات التاريخية الوثيقة بين الاشتراكية وبين العمل المنظم، ارتبطت الأفكار الاشتراكية أيضًا بالحرفيين المهرة والفلاحين وبالنخب السياسية والإدارية. ولهذا السبب، تفهم الاشتراكية، هذا الكتاب، بمعنى ثالث أوسع باعتبارها عقيدة سياسية أو أيديولوجيا، تتحدد ملامحها من خلال مجموعة متميزة من الأفكار والقيم والنظريات. ومن أبرزها التالى:

- الجماعة.
- التعاون .
- المساواة.
- السياسة الطبقية .
- الملكية العامة.

الجماعة

تقدم الاشتراكية فى عمقها رؤية شاملة عن البشر كمخلوقات اجتماعية قادرة على التغلب على المصاعب الاقتصادية والاجتماعية بالاعتماد على قوة الجماعة بدلاً من

(*) الفكر العمالى: هو تلك النزعة التى تبديها الأحزاب الاشتراكية لخدمة مصالح الحركة العمالية المنظمة بدلاً من السعى وراء أهداف أيديولوجية أوسع.

المجهود الفردى البسيط. وتلك رؤية جماعية لأنها تؤكد على قدرة البشر على العمل الجماعى ورغبتهم ومقدرتهم على السعى وراء أهداف معينة بالعمل معًا، وهو ما يعارض السعى المنفرد وراء المصلحة الذاتية للأشخاص. ومعظم الاشتراكيين على استعداد مثلاً لترديد كلمات الشاعر الميتافيزيقى الإنجليزى جون دون (١٥٧١ - ١٦٣١).

ليس الإنسان جزيرة خالصة لذاتها

كل إنسان قطعة من قارة وجزء من كل

ويزيدنى موت كل إنسان نقصاً لأننى مرتبط بجنس البشر

ولذا لا ترسل لتستعلم لمن يدق الجرس

إنه يدق لك أنت

من أجل ذلك، فإن البشر "رفاق" أو "إخوة" أو "أخوات" يرتبطون ببعضهم البعض بروابط الإنسانية المشتركة، وهو ما يعبر عنه مبدأ "**الإخاء**"(*).

الاشتراكيون أقل استعدادًا بكثير من الليبراليين أو المحافظين للاعتقاد أن الطبيعة البشرية لا تتغير أو ثابتة منذ المولد. بل إنهم يؤمنون أن الطبيعة البشرية "بلاستيكية"، تشكلها الخبرات وظروف الحياة الاجتماعية. وفى ذلك الجدال الفلسفى الممتد حول ما إذا كانت "الطبيعة" أم "التربية" تحدد السلوك البشرى، يصطف الاشتراكيون بشكل حاسم إلى جانب التربية. فمنذ المولد - وربما حتى أثناء وجوده فى الرحم - يتعرض كل فرد إلى خبرات تشكل وتكيف شخصيته أو شخصيتها. وكل المهارات والخصائص البشرية يتم تعلمها من المجتمع، من حقيقة أننا نتبع باستقامة اللغة التى نتحدثها. وفى حين يقيم الليبراليون تفرقة واضحة بين "الفرد" و"المجتمع"، يؤمن الاشتراكيون أن الفرد لا يقبل الانفصال عن المجتمع. فالبشر ليسوا مكتفين ذاتيًا ولا مستقلين؛ والنظر إلى البشر كأفراد منفصلين أو على هيئة ذرات هو مجرد لغو.

(*) الإخاء: يعنى حرفيًا الأخوة؛ أى روابط التعاطف والزمالة بين البشر وبعضهم البعض.

ولا يمكن فهم الأفراد من قبل الآخرين أو فهمهم لأنفسهم إلا من خلال الجماعات الاجتماعية التى ينتمون إليها. ولذلك يخبرنا سلوك البشر الكثير عن المجتمع الذى يعيشون فيه والذى نشأوا فيه، أكثر مما يخبرنا عن الطبيعة البشرية الراسخة أو غير القابلة للتغيير.

ولا تستمد الاشتراكية حدها الراديكالى القاطع من انشغالها بما عليه الناس بالفعل ولكن من انشغالها بما يقدرون أن يصيروا عليه. وقاد ذلك الاشتراكيين إلى بلورة رؤى يوتوبية عن المجتمع الأفضل، الذى يمكن للبشر فيه أن يحققوا تحررًا واكتمالاً أصيلين كأعضاء فى جماعة. ويشدد الاشتراكيون الأفارقة والآسيويون فى العادة على تركيز مجتمعاتهم التقليدية ما قبل الصناعية بالفعل على أهمية الحياة الاجتماعية وقيمة الجماعة. وفى تلك الظروف، سعت الاشتراكية للحفاظ على القيم الاجتماعية التقليدية فى وجه تحدى الفردية الغربية. وكما أشار جوليوس نيريرى، رئيس تنزانيا (١٩٦٤ ـ ١٩٨٥) نحن فى أفريقيا ليس لدينا حاجة حقيقية " لنعتنق" الاشتراكية أكثر من حاجتنا "لتعلم" الديمقراطية. ولذا فقد وصف أفكاره الخاصة باعتبارها "اشتراكية قبلية". وفى الغرب كان لابد من استعادة، البعد الاجتماعى للحياة بعد أجيال من الرأسمالية الصناعية. وكان ذلك هدف الاشتراكيين اليوتوبيين فى القرن التاسع عشر قبل فورير وأوين، اللذين أقاما تجارب فى الحياة الجماعية. فقد شجع فورير تأسيس جماعات نموذجية، يحتوى كل منها على قرابة ١٨٠٠ عضو، أطلق عليهم اسم «الكتائبيين ـ Phalansteries» كما أقام روبرت أوين أيضًا عددًا من الجماعات التجريبية، وأشهرها التناغم الجديد (New Harmony) فى ولاية إنديانا (١٨٢٤ ـ ١٨٢٩) ولعل أكثر تجربة جماعية صمودًا هى نظام الكيبوتز فى إسرائيل، الذى هو عبارة عن نظام من المستوطنات التعاونية، وغالبًا ما تكون ريفية ومملوكة بصورة جماعية، ويديرها أعضاؤها. ولكن التركيز على البعد الجماعى لنظام الكيبوتز قد تراجع منذ ستينيات القرن العشرين، منذ إلغاء التربية الجماعية للأطفال مثلاً.

التعاون

طالما أن البشر حيوانات اجتماعية، فقد آمن الاشتراكيون أن العلاقات الطبيعية بينهم ستقوم على أساس "**التعاون**"(*) بدلاً من التنافس. ورأى الاشتراكيون أن التنافس يسلط الأفراد على بعضهم البعض، ويشجعهم على إنكار أو تجاهل طبيعتهم الاجتماعية بدلاً من التمسك بها. ونتيجة لذلك، يحصن التنافس على نطاق محدود من الخصائص الاجتماعية. وبدلاً منها يشجع على الأنانية والعدوان. أما التعاون فيتمتع من جانبه بمغزى أخلاقى واقتصادى، إذ تتنامى لدى أولئك الأفراد الذين يعملون مع بعضهم وليس ضد بعضهم روابط التعاطف والعناية والشعور المتبادل. بل أكثر من ذلك، يغدو من المستطاع تعبئة طاقات الجماعة بدلاً من تلك الخاصة بالفرد الواحد. ويقترح الفوضوى الروسى بيتر كروبوتكين (انظر ثبت المفكرين، ص. ث) أن السبب الرئيسى لبقاء وازدهار النوع الإنسانى هو قدرته على "التعاون المتبادل". ويؤمن الاشتراكيون أن البشر يمكن تحفيزهم بواسطة الحوافز المعنوية وليس بالحوافز المادية فحسب. ومن الناحية النظرية، تكافئ الرأسمالية الأفراد على ما أنجزوه من عمل، وكلما ازداد عملهم جدية أو كلما توافرت مهاراتهم، كانت مكافآتهم أعظم. أما الحافز المعنوى للعمل بجدية فهو الرغبة فى المساهمة فى الخير العام، الذى ينبع من التعاطف أو الإحساس بالمسئولية تجاه بنى البشر، وخصوصاً أولئك المحتاجين. ورغم أن قلة من الديمقراطيين الاشتراكيين المحدثين يفكرون فى الإلغاء الكامل للحوافز المادية، فإنهم مع ذلك سيصرون على الحاجة لإقامة توازن من نوع ما بين الحوافز المادية والمعنوية. ويرى الاشتراكيون مثلاً أن أحد الحوافز المهمة لتحقيق النمو الاقتصادى هو أنه يساعد على تمويل مساعدات الرفاه لأفقر وأضعف العناصر فى المجتمع.

وقاد التزام الاشتراكيين بالتعاون إلى نمو المشروعات التعاونية التى أنشئت لتحل محل الشركات الهيراركية والتنافسية التى تكاثرت فى ظل الرأسمالية. وقد حاول كل من منتجى ومستهلكى التعاونيات توجيه طاقات مجموعات من البشر للعمل من أجل النفع المتبادل. وفى المملكة المتحدة، ظهرت الجمعيات التعاونية فى أوائل القرن التاسع عشر، وقامت تلك الجمعيات بشراء البضائع بالجملة وبيعها بثمن زهيد إلى أعضائها

(*) التعاون: هو العمل سوياً أو الجهد الجماعى الذى يهدف إلى تحقيق النفع المتبادل.

من الطبقة العاملة. وقد أقام "رواد روكديل"، محل بقالة فى عام ١٨٤٤، وانتشر المثال الخاص بهم فى أرجاء المناطق الصناعية بإنجلترا واسكتلندا. وتعد التعاونيات الإنتاجية، التى يملكها ويديرها العاملون فيها، منتشرة فى أجزاء من شمال إسبانيا ويوغوسلافيا السابقة، حيث جرى تنظيم الصناعة وفق مبدأ الإدارة الذاتية للعمال. كما صممت المزارع الجماعية فى الاتحاد السوفيتى أيضًا لتكون تعاونية ومدارة ذاتيًا، رغم أنها فى التطبيق العملى عملت فى إطار نظام تخطيط صارم ويسطر عليها عادة قادة الحزب المحليين.

المساواة

يمثل الالتزام بالمساواة فى العديد من الجوانب الملمح المميز للأيديولوجيا الاشتراكية، إذ تفرق المساواة كقيمة سياسية بين الاشتراكية والأيديولوجيات المنافسة، وخصوصًا الليبرالية والمحافظة. وتتسم **المساواة**(*) "Egalitarianism" الاشتراكية بالإيمان بالمساواة الاجتماعية أو المساواة فى الناتج. وقدم الاشتراكيون ثلاث أطروحات على الأقل دفاعًا عن هذا النوع من المساواة. أولاً: تحقق المساواة الاجتماعية العدالة أو الإنصاف، ذلك أن الاشتراكيين يمتنعون عن تفسير عدم المساواة فى الثروة عن طريق الاختلافات الفطرية فى القدرات بين الأفراد. ويعتقدون أنه مثلما شجعت الرأسمالية السلوك التنافسى الأنانى، تعكس عدم المساواة الإنسانية إلى حد كبير الهيكل المجتمعى الذى يفتقر إلى المساواة ولا يعتنقون ذلك الرأى الساذج بأن كل الناس ولدوا متطابقين يتمتعون بذات القدرات والمهارات. وليس مجتمع المساواة هو ذلك المجتمع الذى يحصل فيه الطلاب مثلاً على نفس الدرجة فى اختبارات الرياضيات. وبالرغم من ذلك، يعتقد الاشتراكيون أن أبرز أشكال انعدام المساواة الإنسانية ناتجة عن المعاملة غير المتساوية من قبل المجتمع، وليس عن الهبات غير المتساوية من قبل الطبيعة. ولذلك تقتضى العدالة، من المنظور الاشتراكى، أن يعامل الناس على قدم المساواة، أو على الأقل بدرجة أعلى من المساواة، من قبل المجتمع، فيما يتصل بمكافآتهم وأحوالهم المادية. وتعد المساواة الرسمية، بمعانيها القانونية والسياسية، غير ملائمة بشكل واضح لأنها تغض الطرف عن هيكل عدم

(*) المساواة: النظرية أو الممارسة التى تقوم على الرغبة فى المساواة؛ وينظر إليها أحيانًا على أنها الاعتقاد فى أن المساواة هى القيمة السياسية الرئيسية.

المساواة فى النظام الرأسمالى. وتضفى المساواة فى الفرص، من جانبها، الشرعية على عدم المساواة من خلال إطالتها لأمد خرافة عدم المساواة الفطرية.

ثانيًا: تدعم المساواة الاجتماعية الجماعة والتعاون، فلو أن الناس يعيشون تحت ظروف اجتماعية متساوية، فسيتماهون على الأرجح مع بعضهم البعض ويعملون معًا من أجل النفع العام. وهكذا تقوى المساواة فى الناتج التضامن الاجتماعى. وبنفس المنطلق، تقود عدم المساواة الاجتماعية إلى الصراع وعدم الاستقرار، وهو ما يفسر سبب انتقاد الاشتراكيين للمساواة فى الفرص لأنها تربى عقلية "البقاء للأصلح". ويسقط الفيلسوف الاجتماعى البريطانى آر إتش تاونى (١٨٨٠ - ١٩٦٢) تلك الفكرة من حسابه باعتبارها "فلسفة فرخ الضفدع" لأنها تلقى الضوء على الصراع من أجل البقاء بين الفروخ فى طريق ارتقائها إلى ضفادع. ثالثًا: يؤيد الاشتراكيون المساواة الاجتماعية لأنهم يرون أن إشباع الاحتياجات هو أساس الاكتمال والتحقق الذاتى للإنسان. إن "الحاجة" ضرورة، وهى تتطلب الإشباع؛ وهى ليست ببساطة رغبة تافهة أو نزوة عابرة. والاحتياجات الأساسية، كالحاجة للطعام والشراب والمأوى والصحبة وغيرها، إنما هى أساسية للحالة الإنسانية، وهو ما يعنى بالنسبة للاشتراكيين أن إشباعها هو مادة الحرية ذاتها. وقد عبر ماركس عن ذلك فى نظريته الشيوعية عن التوزيع؛ "من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته". ونظرًا لأن جميع الناس لهم احتياجات متماثلة على نطاق واسع، فإن لتوزيع الثروة على أساس إشباع الاحتياجات دلالات تتعلق بعدم المساواة، كما فى حالة ما يطلق عليه "الاحتياجات الخاصة" التى تنبع على سبيل المثال من الإعاقة البدنية أو العقلية.

ورغم اتفاق الاشتراكيين على فضيلة المساواة الاقتصادية والاجتماعية، فإنهم يختلفون حول مدى ما يمكن وما ينبغى تحقيقه منها. ويؤمن الماركسيون والشيوعيون بالمساواة الاجتماعية المطلقة التى تتحقق من خلال إلغاء الملكية الخاصة و**جماعية**(*) الثروة الإنتاجية. غير أن الديمقراطيين الاشتراكيين، على أية حال، يؤمنون بالمساواة الاجتماعية النسبية التى تتحقق من خلال إعادة توزيع الثروة بواسطة دولة الرفاه

(*) الجماعية: إلغاء الملكية الخاصة وإقامة نظام شامل للملكية العامة أو المشتركة، ويكون هذا عادة من خلال ميكانيزمات الدولة.

ونظام الضرائب التصاعدية. وتعكس رغبة الديمقراطيين الاشتراكيين فى ترويض الرأسمالية بدلاً من إلغائها قبولاً للدور المستمر للحوافز المادية، وكذلك حقيقة أن أهمية إشباع الاحتياجات تقتصر إلى حد كبير على مكافحة الفقر. وذلك يقوم بدوره بتهويم الفارق بين المساواة الاجتماعية والمساواة فى الفرص.

السياسيات الطبقية

نظر الاشتراكيون تقليديًا إلى "**الطبقة الاجتماعية**"(*) باعتبارها أعمق وأهم الانقسامات من الناحية السياسية. وقد عبَّرت السياسات الطبقية للاشتراكيين عن نفسها من خلال طريقتين، على أية حال. برزت الطبقة الاجتماعية وفق الطريقة الأولى كأداة تحليلية، حيث اعتقد الاشتراكيون، على الأقل فى المجتمعات ما قبل الاشتراكية، أن البشر ينزعون إلى التفكير والحركة معًا مع أولئك الذين يشتركون معهم فى الموقع أو المصلحة الاقتصادية، وبعبارة أخرى، تمثل الطبقات الاجتماعية لا الأفراد الفاعلين الرئيسيين فى التاريخ، ولذا تقدم الطبقة مفتاحًا لفهم التغيير الاجتماعى والسياسى. وقد عبر عن ذلك بأكثر الصور وضوحًا فى العقيدة الماركسية بأن التغير التاريخى نتاج للصراع الطبقى. أما الطريقة الثانية للسياسات الطبقية للاشتراكيين فتتركز بوجه خاص حول الطبقة العاملة، وتُعنى بالصراع والتحرر السياسى. فقد جرى النظر إلى الاشتراكية عادة على أنها تعبير عن مصالح الطبقة العاملة، واعتبرت تلك الطبقة الأداة التى ستتحقق الاشتراكية من خلالها. وبالرغم من ذلك، لم يتم قبول الطبقة الاجتماعية كملمح ضرورى أو دائم للمجتمع: حيث نظر إلى المجتمعات الاشتراكية باعتبارها مجتمعات لا طبقية أو مجتمعات جرى فيها تقليص الفوارق الطبقية بدرجة هائلة. فمن خلال تحرير نفسها من الاستغلال الرأسمالى، حررت الطبقة العاملة نفسها من هويتها الطبقية، وصار أعضاؤها فى غمار تلك العملية بشرًا مكتملى النمو.

لكن الاشتراكيين انقسموا حول طبيعة الطبقة الاجتماعية وأهميتها، فلقد ارتبطت الطبقة الاجتماعية فى التقاليد الماركسية بالقوة الاقتصادية كما تحددها علاقة الفرد

(*) الطبقة الاجتماعية : انقسام اجتماعى على أساس عوامل اقتصادية أو اجتماعية؛ والطبقة الاجتماعية هى مجموعة من الناس يشتركون فى نفس الموقع الاجتماعى والاقتصادى.

بوسائل الإنتاج. ومن هذا المنظور، كانت الانقسامات الطبقية انقسامات بين "رأس المال" و"العمل" أو بين «**البرجوازية**»(*) و«**البروليتاريا**»(**) أى بين مالكى الثروة المنتجة (البرجوازية) وأولئك الذين يعيشون ببيع قوة عملهم (البروليتاريا). ويتسم هذا النموذج الماركسى ذو الطبقتين بالصراع غير الممكن حله بين البرجوازية والبروليتارية، مما يقود حتمًا إلى الإطاحة بالرأسمالية بواسطة الثورة البروليتارية. لكن الديمقراطيين الاشتراكيين، من ناحية أخرى، نزعوا إلى تعريف الصراع الطبقى عن طريق الفوارق فى الدخل والمكانة بين العمال "ذوى الياقات البيضاء" أو غير اليدويين (الطبقة الوسطى) والعمال "ذوى الياقات الزرقاء" أو اليدويين (الطبقة العاملة)". ومن هذا المنظور، يرتبط تقدم الاشتراكية بتضييق الفوارق بين الطبقة الوسطى والطبقة العاملة عن طريق التدخل الاجتماعى والاقتصادى. ولهذا آمن الديمقراطيون الاشتراكيون بالإصلاح الاجتماعى والتناغم الطبقى بدلاً من الاستقطاب الاجتماعى والحرب الطبقية.

وعلى أية حال، تراجعت الصلة بين الاشتراكية والسياسات الطبقية منذ أواسط القرن العشرين، وكان ذلك إلى حد كبير نتيجة انخفاض مستويات التضامن الطبقى وخصوصًا انكماش الطبقة العاملة التقليدية أو البروليتاريا الحضرية.

إن ذبول السياسات الطبقية ناجم عن التخلص من الصناعات (Deindastrialializatian) الذى أدى إلى تراجع الصناعات كثيفة العمل كالفحم والصلب وبناء السفن وغيرها. ولم يدفع ذلك الأحزاب الاشتراكية التقليدية إلى مراجعة سياساتها فحسب حتى تروق للناخبين من الطبقة الوسطى، بل شجعها أيضًا على توجيه راديكاليتها بدرجة أقل نحو التحرر الطبقى وبدرجة أكبر نحو قضايا مثل البيئية والسلام والتنمية الدولية.

الملكية المشتركة

تتبع الاشتراكيون فى العادة جذور المنافسة وعدم المساواة وصولاً إلى نشأة الملكية الخاصة، التى يقصدون بها الثروة الإنتاجية أو رأس المال، وليس المتعلقات الشخصية

(*) البرجوازية: مصطلح ماركسى يدل على الطبقة الحاكمة فى المجتمع الرأسمالى، أى ملاك الثروة الإنتاجية.

(*) البروليتاريا: مصطلح ماركسى يشير إلى الطبقة التى تقتات على بيع قوة عملها، وبشكل صارم لا تكافئ البروليتاريا الطبقة العاملة اليدوية.

كالملابس أو الأثاث أو المنازل. ويفصل هذا الموقف من الملكية الاشتراكية بعيدًا عن الليبرالية والمحافظة، اللتين تنظر كلتاهما إلى الملكية باعتبارها طبيعية ولائقة. وينقد الاشتراكيون الملكية الخاصة لعدد من الأسباب، ففى المقام الأول تعد الملكية غير عادلة، حيث ينتج الجهد الجماعى للعمل البشرى الثروة، ولذا ينبغى أن يمتلكها المجتمع وليس الأفراد. ثانيًا، يعتقد الاشتراكيون أن الملكية تلد التملك وبالتالى تفسد الأخلاق. وتشجع الملكية الخاصة الناس على أن يكونوا ماديين، وأن يعتقدوا أن السعادة أو الإشباع الإنسانيين يمكن الظفر بهما من خلال السعى وراء الثروة. وبينما يرغب من يملكون الثروة فى مراكمة المزيد، يتمنى من يملكون القليل منها أو لا يملكون شيئًا الحصول عليها. وأخيرًا، تثير الملكية الانقسامات، فهى توقظ الصراع فى المجتمع، على سبيل المثال، بين الملاك والعمال، أو بين أرباب العمل والموظفين، أو بين الأغنياء والفقراء. ولذلك يقترح الاشتراكيون إما إلغاء مؤسسة الملكية الخاصة واستبدالها بالملكية العامة للثروة الإنتاجية أو بصورة أكثر تواضعًا أن يقوم توازن بين حق الملكية ومصالح المجتمع.

لكن الاشتراكيين الراديكاليين من أمثال ماركس وإنجلز يرون إلغاء الملكية الخاصة ومن ثم إقامة مجتمع شيوعى لا طبقى محل الرأسمالية. وهم يعتقدون بشكل واضح أن الملكية تتعين حيازتها بصورة جماعية واستخدامها لنفع الإنسانية. وعلى أية حال، فإنهم لم يتحدثوا كثيرًا عن سبيل تحقيق تلك الغاية فى الممارسة. وحينما استولى لينين والبلاشفة على السلطة فى روسيا فى عام ١٩١٧، ارتأوا أن من الممكن بناء الاشتراكية عن طريق **التأميم**(*)، لم تكتمل تلك العملية حتى ثلاثينيات القرن العشرين، عندما شهدت "الثورة الثانية" لستالين بناء اقتصاد التخطيط المركزى، أى النظام الجماعى الذى تديره الدولة. وأصبحت "الملكية المشتركة" تعنى "ملكية الدولة" أو ما وصفه الدستور السوفيتى "بملكية الدولة الاشتراكية". وهكذا طور الاتحاد السوفيتى أحد أشكال **اشتراكية الدولة**(**).

(*) التأميم: امتداد ملكية الدولة أو الملكية العامة لتشمل الأصول أو الصناعات الخاصة، إما المشروعات الفردية أو الاقتصاد بأكمله (يطلق عليها عادة النظام الجماعى).

(**) اشتراكية الدولة: أحد أشكال الاشتراكية تسيطر الدولة فيه على الحياة الاقتصادية وتوجهها وتقوم بذلك، من الناحية النظرية ، من أجل مصالح الشعب.

لفتت الدولة انتباه الديمقراطيين الاشتراكيين كأداة يمكن من خلالها امتلاك الثروة بصورة جماعية وإدارة الاقتصاد بشكل عقلانى. ولكن فى الغرب، جرى تطبيق التأميم بصورة أكثر انتقائية، حيث لم تكن غايته إقامة الملكية الجماعية الشاملة تحت سيطرة الدولة وإنما إقامة اقتصاد مختلط، تبقى فيه بعض الصناعات فى يد القطاع الخاص، فى حين تنتقل أخرى إلى الملكية العامة. وفى المملكة المتحدة مثلاً، أممت حكومة أتلى العمالية (١٩٤٥ ـ ١٩٥١) ما أطلقت عليه "المرتفعات المسيطرة"، على الاقتصاد، وهى الصناعات الكبرى كالفحم والصلب والكهرباء والغاز. وكانت الحكومة تأمل من خلال تلك الصناعات فى أن تنظم الاقتصاد بأكمله دون حاجة إلى النظام الجماعى الشامل. وعلى أية حال، فقد نأت الأحزاب الاشتراكية البرلمانية بنفسها منذ خمسينيات القرن العشرين عن "سياسات الملكية"، بشكل تدريجى، وفضلت تعريف الاشتراكية بالسعى لتحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية، بدلاً من زيادة الملكية العامة.

الطرق إلى الاشتراكية

انقسمت التقاليد والاتجاهات الاشتراكية حول مسألتين رئيسيتين. أولاهما الأهداف أو الغايات، التى يناضل الاشتراكيون من أجلها، فهناك رؤى متباينة للغاية للاشتراكيين عما ينبغى أن يكون عليه المجتمع الاشتراكى. وقد قدموا فى الواقع تعريفات متنافسة للاشتراكية. ويقوم الاختلاف الرئيسى بين **الاشتراكية الأصولية**(*) **الاشتراكية التصحيحية**(**) اللتين يمثلهما على التوالى التقليدان الشيوعى والديمقراطى الاشتراكى. وسبق التعرض لهذين التقليدين فى الجزءين التاليين من هذا الفصل. أما هذا فيتناول المسألة التى انقسم الاشتراكيون بشأنها، ألا وهى "الوسائل" التى ينظر إليها باعتبارها "الطرق إلى الاشتراكية" وينبع هذا الانشغال بالوسائل من حقيقة أن الاشتراكية اتسمت دائمًا بطابع المعارضة، فهى قوة للتغيير ولتبديل المجتمعات الرأسمالية أو الكولونيالية التى ظهرت فيها. وليس "للطرق" التى اتبعها الاشتراكيون مجرد أهمية استراتيجية فحسب؛ بل إنها تحدد طابع الحركة

(*) الاشتراكية الأصولية: أحد أشكال الاشتراكية الذى يسعى إلى إلغاء الرأسمالية واستبدالها بمجتمع مختلف نوعيًا.

(**) الاشتراكية التصحيحية: أحد أشكال الاشتراكية راجع النقد الموجه للرأسمالية ويسعى للتوفيق بين درجة أكبر من العدالة والأشكال الباقية للرأسمالية.

الاشتراكية وتؤثر على شكل الاشتراكية الذى سيتحقق فى النهاية. بعبارة أخرى، تتداخل الوسائل والغايات فى الاشتراكية عادة.

الاشتراكية الثورية

آمن العديد من الاشتراكيين الأوائل أن الاشتراكية لا يمكن تحقيقها إلا بالإطاحة بالنظام السياسى القائم عن طريق الثورة، وسلموا بأن العنف سيكون سمة ضرورية لتلك **الثورة**(*). وكان من أوائل من تبنى فكرة الثورة الاشتراكى الفرنسى أوجست بلانكى (١٨٠٥ - ١٨٨١) الذى اقترح تشكيل رابطة صغيرة من المتآمرين المخلصين من أجل التخطيط والقيام بالاستيلاء على السلطة بالثورة. ومن ناحية أخرى، تنبأ ماركس وإنجلز "بالثورة البروليتارية" التى ستنتفض فيها الجماهير العاملة ذات الوعى الطبقى للإطاحة بالرأسمالية. ولم تحدث أول ثورة اشتراكية ناجحة حتى عام ١٩١٧، عندما استولت على السلطة فى روسيا مجموعة منضبطة ومتفانية من الثوريين يقودها لينين والبلاشفة، فيما يعد انقلابًا أكثر منه تمردًا شعبيًا. ومثلت الثورة البلشفية من عدة نواح نموذجًا للأجيال اللاحقة من الثوريين الاشتراكيين.

وأثناء القرن التاسع عشر تمتعت التكتيكات الثورية بجاذبية خاصة لدى الاشتراكيين لسببين: أولهما، أن المراحل المبكرة من التصنيع تولد عنها ظلم اجتماع هائل، فقد تعرضت الجماهير العاملة لفقر طاحن وبطالة واسعة الانتشار. وأصبح ينظر للرأسمالية باعتبارها نظامًا يقوم على القمع والاستغلال الصارخين، وساد الاعتقاد أن الطبقة العاملة على حافة الثورة. وعندما كتب ماركس وإنجلز فى عام ١٨٤٨، أن هناك "شبحًا يلاحق أوربا، إنه شبح الشيوعية"، فقد كانا يكتبان على خلفية التمرد والثورة فى العديد من أجزاء القارة. ثانيهما، أن الطبقات العاملة لم يكن لديها سوى قلة من الوسائل البديلة للتأثير السياسى؛ وبالفعل كان يجرى استبعاد الطبقات العاملة فى كل مكان تقريبًا من الحياة السياسية. وحيثما تمكنت الملكيات المطلقة من البقاء فى أرجاء أوربا، وأيضًا فى روسيا، سيطرت عليها الأرستقراطية المالكة للأراضى. وحيثما قامت حكومات دستورية ونيابية، تم تقييد حق التصويت فى العادة على أساس شرط الملكية ليقتصر على الطبقات الوسطى.

(*) الثورة: تغير أساسى وغير قابل للرجوع فيه، وعادة ما يستغرق فترة انتفاضة قصيرة ولكن دراماتيكية: وكذلك التغيير المنهج.

ولم تكن الثورة على أية حال مجرد تدبير تكتيكى بالنسبة للاشتراكيين، لكنها كانت تعكس أيضًا تحليلهم للدولة ولطبيعة سلطة الدولة. فبينما نظر الليبراليون للدولة كجهاز محايد يستجيب لمصالح كل المواطنين ويعمل من أجل الخير العام، ارتأى الاشتراكيون الثوريون أن الدولة أداة للقمع الطبقى وتعمل من أجل مصلحة "رأس المال" وضد مصلحة "العمل"، ويعتقد الماركسيون مثلاً أن القوة السياسية تعكس المصالح الطبقية، وأن الدولة "دولة برجوازية" منحازة لا محالة لصالح رأس المال. ولذلك فالإصلاح والتغيير التدريجى لا قيمة لهما بصورة واضحة، وليس حق الاقتراع العام والانتخابات التنافسية الدورية سوى واجهة فى أفضل حال، وغرضهما إخفاء حقيقة عدم التكافؤ الطبقى وتضليل الجهود السياسية للطبقة العاملة. ومن ثم ليس هناك بديل للثورة أمام البروليتاريا ذات الوعى الطبقى؛ فمن أجل بناء الاشتراكية، عليها أولاً أن تطيح بالدولة البرجوازية عن طريق الثورة السياسية.

وفى النصف الثانى للقرن العشرين، بدا الإيمان بالثورة واضحًا للعيان عند الاشتراكيين فى العالم النامى. وفى فترة ما بعد عام ١٩٤٥، اعتنقت العديد من حركات التحرر الوطنى فكرة "الصراع المسلح" إيمانًا بأن الحكم الكولونيالى لا يمكن التخلص منه بالتفاوض أو بالتصويت الانتخابى. وفى آسيا، شكلت الثورة الصينية عام ١٩٤٩، التى قادها ماوتسى تونج، تتويجًا لحملة عسكرية طويلة ضد كل من اليابان والقوميين الصينيين (الكومينتانج). وقد تحققت الوحدة لقومية فى فيتنام فى عام ١٩٧٥، بعد حرب مطولة تم خوضها أولاً ضد فرنسا ثم ضد الولايات المتحدة لاحقًا. كما قاد تشى جيفارا الثورى الأرجنتينى، حتى وفاته فى عام ١٩٦٧، قوات العصابات فى أجزاء مختلفة من أمريكا الجنوبية، وقاد قوات أخرى أثناء الثورة الكوبية فى عام ١٩٥٩، التى أتت بفيدل كاسترو إلى الحكم. وقد نشبت حروب ثورية مماثلة فى أفريقيا، منها مثلاً تلك الحرب المريرة التى نالت الجزائر من خلالها استقلالها من فرنسا فى عام ١٩٦٢.

وكان لاختيار الثورة أو التمرد كوسائل سياسية آثار عميقة على الاشتراكية. فقد أدى مثلاً تبنى الثورة فى العادة إلى السعى وراء غايات راديكالية. ومن مزايا الثورة أنها سمحت بالإطاحة ببقايا النظام القديم وببناء نظام اجتماعى جديد تمامًا. ولذلك حينما استولى الخمير الحمر بقيادة بول بوت على السلطة فى كمبوديا عام ١٩٧٥،

أعلنوا "عام الصفر". فلقد صار من الممكن الإطاحة بالرأسمالية واستبدالها بمجتمع اشتراكى مختلف نوعيًا. وفى هذا السياق، اتخذت الاشتراكية عادة شكل النظام الجماعى الذى تديره الدولة على نمط الاتحاد السوفيتى أثناء الحقبة الستالينية. كما ارتبط "الطريق" الثورى بالانحراف تجاه الديكتاتورية واستخدام القمع السياسى، وحدث هذا لأسباب عدة. أولاً، جعل استخدام القوة الحكام الجدد يعتادون علة النظر للعنف كأداة شرعية للسياسة، مثلما صاغ ماو ذلك: "تنبع القوة من ماسورة البندقية". ثانيًا، تبنت الأحزاب الثورية بصورة نمطية الهياكل ذات الطابع العسكرى، التى تقوم على القيادة القوية والانضباط الصارم، اللذين يتم ترسيخهما فور الوصول للسلطة. ثالثًا، يصاحب إزالة آثار النظام القديم التخلص من كل القوى المعارضة أيضًا، مما يمهد السبيل بصورة فعالة لبناء الديكتاتوريات الشمولية. وبالرغم من ذلك، تضررت التقاليد الاشتراكية الثورية بصورة قاتلة بسبب انهيار الشيوعية فيما كان بالفعل ثورات مضادة بين عامى (١٩٨٩ - ١٩٩١). وقد أنهى ما حدث الانقسام الذى لحق بالسياسات الاشتراكية منذ عام ١٩١٧، وأكمل تحول الاشتراكية نحو السياسات الدستورية والديمقراطية. وحيثما تمكنت الاشتراكية الثورية من النجاة، فهى لا تعدو أن تكون مجرد جيوب كالتمرد الماوى الدائر فى بيرو ونيبال.

الاشتراكية التطورية

ومع أن الاشتراكيين الأوائل دائمًا ما أيَّدوا فكرة الثورة، لكنه مع مضى القرن التاسع عشر ضعفت الحماسة للثورة الشعبية، على الأقل فى الدول الصناعية المتقدمة فى وسط وغرب أوروبا. وبحلول القرن التاسع عشر نضجت الرأسمالية ذاتها، وفقدت الطبقة العاملة الحضرية طابعها الثورى وجرى استيعابها فى المجتمع. وبدأت الأجور ومستويات المعيشة فى الارتفاع، وبدأت الطبقة العاملة فى بناء مجموعة من المؤسسات (أندية العمال والنقابات العمالية والأحزاب السياسية وما إلى ذلك) التى قامت بحماية مصالحهم وغذَّت فيهم إحساسًا بالانتماء للمجتمع الصناعى. وبالإضافة إلى ذلك، جعل التقدم التدريجى للديمقراطية السياسية الاقتراع (أى حق التصويت) يمتد ليشمل الطبقات العاملة. وبحلول نهاية الحرب العالمية الأولى، أقرت أغلبية كبيرة من الدول الغربية الاقتراع العام للرجال، وقد منح عدد متزايد من تلك الدول حق التصويت للنساء أيضًا. وكان الأثر الشامل لكل تلك العوامل هو جذب انتباه

الاشتراكيين بعيدًا عن التمرد العنيف، وإقناعهم بأن هناك طريقًا بديلاً للاشتراكية؛ تطوريًا أو ديمقراطيًا أو "برلمانيًا".

وحملت الجمعية الفابية التى تأسست فى عام ١٨٨٤ لواء الاشتراكية البرلمانية فى المملكة المتحدة. وكان الفابيون الذين تزعمهم بياترس ويب (١٨٥٨ ـ ١٩٤٣) وسيدنى ويب (١٨٥٩ ـ ١٩٤٧) وضموا إلى صفوفهم مثقفين بارزين مثل جورج برنارد شو وإتسن جى ويلز، قد استمدوا اسمهم من الجنرال الرومانى فابيوس ماكسيموس الذى اشتهر بتكتيكاته الدفاعية الهادئة التى استخدمها فى هزيمة جيوش هانيبال الغازية.

ومن وجهة نظر الفابيين، تطورت الاشتراكية بصورة طبيعية وسلمية فوق الرأسمالية الليبرالية من خلال عملية مماثلة، وسيحدث ذلك عن طريق مزيج من النشاط السياسى والتربية. ويتطلب النشاط السياسى قيام حزب اشتراكى ينافس الأحزاب البرلمانية القائمة على الوصول للسلطة بدلاً من الإعداد للثورة العنيفة. ومن ثم يسلم الفابيون بالنظرية الليبرالية للدولة باعتبارها حكمًا محايدًا، بدلاً من النظرة الماركسية لها كأداة للقمع الطبقى. وقد اشترك آل ويب بصورة نشطة فى تأسيس حزب العمال البريطانى، وساعدوا فى كتابة دستوره فى عام ١٩١٨. ويؤمن الفابيون أيضًا أن جماعات النخبة كساسة كل الأحزاب والخدام المدنيين والعلماء والأكاديميين يمكن أن يتحولوا إلى الاشتراكية بواسطة التربية. وستتوغل الأفكار الاشتراكية فى جماعات النخبة عندما تدرك أن الاشتراكية متفوقة أخلاقيًا على الرأسمالية، لكونها تقوم مثلاً على المبادئ الإنجيلية، وأنها أيضًا أكثر عقلانية وكفاءة.

وكان للأفكار الفابية أيضًا أثرها على الحزب الاشتراكى الديمقراطى الألمانى الذى تأسس فى عام ١٨٧٥، وأصبح أكبر حزب اشتراكى فى أوربا، بل وأكبر حزب منذ عام ١٩١٢، فى البرلمان الألمانى. ورغم التزام الحزب نظريًا بالإستراتيجية الماركسية، فإنه تبنى فى الممارسة اقترابًا إصلاحيًا، تأثرًا بأفكار فرديناند لاسال (١٨٢٥ ـ ١٨٦٤). ويرى لاسال أن انتشار الديمقراطية سيمكن الدولة من الاستجابة لمصالح الطبقة العاملة، وتصور أن الاشتراكية يمكن إقامتها من خلال عملية إصلاح اجتماعى تدريجية تتولاها دولة صالحة. وتطورت تلك الأفكار بصورة أكثر دقة على

يد إدوار برنستين (انظر ثبت المفكرين، ص. أ)، الذى بلور فى كتابه الاشتراكية التطورية (١٩٦٢ [١٨٩٨]) أفكارًا موازية لاعتقاد الفابيين فى **التدرجية**(*). وكان برنستين معجبًا بوجه خاص بتطور الدولة الديمقراطية، التى اعتقد أنها جعلت مناداة الماركسين بالثورة غير مفيدة. ذلك أن الطبقة العاملة يمكنها اللجوء إلى صندوق الانتخاب لتقديم الاشتراكية، التى ستتمخض عن الرأسمالية كنتاج طبيعى تطورى لها. وسيطرت هذه المبادئ على الأحزاب السياسية للطبقة العمالية التى برزت بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين: فقد تأسس حزب العمال الأسترالى فى عام ١٨٩١، وحزب العمال البريطانى عام ١٩٠٠، والحزب الاشتراكى الإيطالى فى عام ١٨٩٢، ونظيره الفرنسى فى عام ١٩٠٥، وهكذا. وفى سبعينيات القرن العشرين، تبنت الأحزاب الشيوعية الغربية، كالحزب الشيوعى الإسبانى والإيطالى والفرنسى، تلك المبادئ السابقة.

والتزمت **الشيوعية الأوربية**(**) الناتجة عنها باتباع طريق ديمقراطى للوصول للشيوعية وبالحفاظ على النظام السياسى التنافسى المفتوح.

حتمية التدرجية

تسبب قيام الديمقراطية السياسية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين فى انتشار موجة من التفاؤل بين طيات الحركة الاشتراكية، مثلما انعكس ذلك فى تنبؤ الفابيين مثلاً "بحتمية التدرجية". ولم تكن فكرة حتمية انتصار اشتراكية جديدة، فعلى سبيل المثال تنبأ ماركس بحتمية الإطاحة بالمجتمع الرأسمالى بواسطة الثورة البروليتارية. ولكن فى حين اعتقد ماركس أن التاريخ تقوده قوى الصراع الطبقى التى لا تقاوم، ألقى الاشتراكيون التطوريون الضوء على منطق العملية الديمقراطية ذاتها.

وتبع ذلك التفاؤل من عدد من الافتراضات. أولها سيقود الانتشار التدريجى للاقتراع فى النهاية إلى إرساء حق الاقتراع العام للبالغين، ومن ثم ستتحقق المساواة

(*) التدرجية: التقدم المتحقق عن تحسينات جزئية تدريجية بدلاً من الانقلاب الدراماتيكى؛ والتغيير من خلال الإصلاح القانونى السلمى.

(**) الشيوعية الأوربية: أحد أشكال الشيوعية غير الراديكالية، تعاظم تأثيرها فى سبعينيات القرن العشرين، وحاولت التوفيق بين الماركسية والمبادئ الديمقراطية الليبرالية.

السياسية. ثانيها، ستعمل المساواة السياسية فى الممارسة لصالح الأغلبية، أى أولئك الذين يحددون نتائج الانتخابات، ويرى الاشتراكيون أن الديمقراطية السياسية ستضع السلطة فى يد الطبقة العاملة وهى بكل بساطة أكثر الطبقات عددًا فى أى مجتمع صناعى. ثالثها، ساد الاعتقاد بأن الاشتراكية هى "المحضن" الطبيعى للطبقة العاملة. فلما كان ينظر للرأسمالية كنظام للاستغلال الطبقى، سينجذب العمال المضطهدون بصورة طبيعية إلى الأحزاب الاشتراكية، التى ستمنحهم إمكانية تحقيق العدالة الاجتماعية والتحرر. وسيضمن النجاح الانتخابى للأحزاب الاشتراكية من أجل ذلك القوة العددية للطبقة العاملة. رابعها، ستتمكن الأحزاب الاشتراكية فور وصولها للحكم من القيام بتغييرات أساسية فى المجتمع من خلال عملية الإصلاح الاجتماعى. وبهذه الطريقة، لن تفتح الديمقراطية السياسية السبيل أمام تحقيق الاشتراكية سلميًا فقط، بل ستجعل تلك العملية حتمية أيضًا.

لكن بعض تلك التوقعات المتفائلة لم تتحقق فى الواقع، على أية حال، بل جادل بعض المفكرين أن الاشتراكية الديمقراطية تقوم على تناقض: فحتى يستجيب الاشتراكيون بنجاح للضغوط الانتخابية فرض عليهم أن يراجعوا أو "يخففوا" معتقداتهم الأيديولوجية. وقد حظيت الأحزاب الاشتراكية بفترات من الحكم فى كل الديمقراطيات الليبرالية تقريبًا ماعدا فى أمريكا الشمالية. لكن ذلك الحكم لمن يكن مضمونًا على أية حال، وكان حزب العمال الديمقراطى الاشتراكى فى السويد أكثر الأحزاب نجاحًا فى هذا المضمار، حيث استمر فى الحكم وحده منذ عام ١٩٥١، ومع ذلك فحتى هذا الحزب لم يحصد ٥٠ فى المائة من الأصوات إلا مرة واحدة فقط (فى عام ١٩٥١). أما حزب العمال البريطانى فتمتع بأضخم تأييد له (٤٩ فى المائة) فى عام ١٩٥١، وحدث الأمر نفسه مع حزب العمال الاشتراكيين فى إسبانيا عام ١٩٨٢. وفاز الحزب الاشتراكى الديمقراطى فى ألمانيا بـ ٤٦ فى المائة من الأصوات عام ١٩٧٢، ووصل مجموع الأصوات التى نالها الشيوعيون والاشتراكيون فى عام ١٩٧٦، بإيطاليا إلى ٤٤ فى المائة وبالإضافة إلى ذلك، لم تقم هذه الأحزاب بكل تأكيد بأية تحولات اجتماعية جذرية، رغم أنها بلا شك أدخلت إصلاحات اجتماعية بارزة حينما كانت فى الحكم (عادة ما يتعلق ذلك بتوسيع نطاق خدمات الرفاه والإدارة الاقتصادية). وفى أفضل الأحوال، فما حدث هو إصلاح الرأسمالية وليس الإطاحة بها.

وفى الحقيقة، واجهت الاشتراكية الديمقراطية عددًا من المشكلات لم يتخيلها آباؤها المؤسسون. وفى المقام الأول، هل ما زالت الطبقة العاملة تشكل أغلبية الناخبين فى المجتمعات الصناعية المتقدمة؟ لقد ركزت الأحزاب الاشتراكية تقليديًا على جاذبيتها الانتخابية أمام العمال اليدويين فى الحضر، أى "غذاء المصانع" فى المجتمعات الرأسمالية. إن الرأسمالية الحديثة صارت تعتمد على التقنية بصورة متزايدة وتتطلب قوة عاملة ماهرة تقوم فى العادة بأداء مهام تقنية لا يدوية. ولذلك تناقص حجم الطبقة العاملة " التقليدية" المكونة من العمال اليدويين الذين يعملون فى الصناعات "الثقيلة" الراسخة، الأمر الذى دفع إلى الواجهة بفكرة مجتمعات "الثلثين والثلث"، التى يتركز الفقر والحرمان فيها فى "الطبقة الدنيا". ويسلط جيه كيه جالبريث فى كتاب «ثقافة الرضا» الضوء على ظهور "أغلبية راضية" فى المجتمعات الحديثة أو على الأقل بين الناشطين سياسيًا ؛ تلك الأغلبية التى تشجعها الوفرة المادية والأمن الاقتصادى على أن تكون محافظة سياسيًا وطالما أن تأييد الطبقة العاملة لم يعد يقدم للأحزاب الاشتراكية إمكانية تحقيق الأغلبية الانتخابية، فإنها ستضطر إما أن تبحث عن تأييد أوسع من جانب الطبقات الاجتماعية الأخرى أو أن تتقاسم السلطة كشريك فى الائتلاف مع أحزاب الطبقة الوسطى. ويتطلب هذان الخياران من الأحزاب الاشتراكية القيام بتعديل التزاماتها الأيديولوجية، إما كى تجتذب الناخبين الذين لديهم القليل من الاهتمام بالاشتراكية أو ليس لديهم أى اهتمام بها، أو كى تعمل معًا مع الأحزاب الساعية للحفاظ على الرأسمالية.

بل أكثر من ذلك، هل الطبقة العاملة اشتراكية فى صميمها؟ هل الاشتراكية فى مصلحة الطبقة العاملة بشكل أصيل؟ لقد كان على الأحزاب الاشتراكية أن تقر بقدرة الرأسمالية على "تقديم البضائع"، خصوصًا منذ الحرب العالمية الثانية. وأثناء الخمسينيات راجعت الأحزاب الاشتراكية، التى كانت متمسكة يومًا ما بالتغيير الجذرى، سياساتها فى محاولة لاجتذاب الطبقة العاملة متزايدة العدد. وهناك عملية مماثلة تحدث بالفعل منذ الثمانينيات، حيث ناضلت الأحزاب الاشتراكية لتقبل على مضض بالهيكل الطبقى المتغير للرأسمالية وبالضغوط المتولدة عن العولمة الاقتصادية. وفى الواقع، صارت الاشتراكية مرتبطة بالمحاولات الرامية لتفعيل اقتصاد السوق، بدلاً من محاولات إعادة هندسة البنية الاجتماعية للرأسمالية. وسيتم لاحقًا تناول تلك التحولات بصورة أكثر تفصيلاً، عند التعرض للديمقراطية الاشتراكية.

لكن الاشتراكيين اليساريين يقدمون تفسيرًا مختلفًا لتراجع الطابع الاشتراكى للطبقة العاملة، فبدلاً من تسليط الضوء على منافع الرأسمالية أو تغير هيكلها الطبقى، يؤكد هؤلاء على دور التلاعب الأيديولوجى. ولذلك يجادل الماركسيون أن «**الأيديولوجيا البرجوازية**»(*) اخترقت المجتمع وحجبت الطبقة العاملة عن إدراك واقع الاستغلال الذى تتعرض له. وعلى سبيل المثال، أعلن لينين أنه من دون قيادة الحزب الثورى لن تستطيع الطبقة العاملة سوى اكتساب "وعى نقابى" بمعنى الرغبة فى تحسين الأحوال المادية داخل المجتمع الرأسمالى. لكن الطبقة العاملة لن تصل إلى «**الوعى الطبقى**»(**) الثورى الكامل. ويؤكد جرامشى (انظر ثبت المفكرين، ص. ت) على أن الرأسمالية تتمكن من البقاء ليس عن طريق القوة الاقتصادية وحدها، وإنما من خلال "الهيمنة الأيديولوجية".

وأخيرًا، هل تستطيع الأحزاب الاشتراكية، حتى لو وصلت للحكم بالانتخابات، أن تقوم بإصلاحات اشتراكية؟ لقد شكلت الأحزاب الاشتراكية حكومات من حزب واحد فى عدد من البلدان الغربية كفرنسا والسويد وإسبانيا والمملكة المتحدة وأستراليا ونيوزيلندا، وفور انتخابها واجهت على أية حال مصالح راسخة فى كل من الدولة والمجتمع. ومنذ وقت مبكر للغاية، فى عام ١٩٠٢، أشار زعيم الحزب الاشتراكى الديمقراطى كارل كاوتسكى (١٨٤٥ ـ ١٩٣٨) أن الطبقة الرأسمالية تحكم لكنها لا تتولى السلطة، فهى تقنع بالسيطرة على الحكومة. ومما يسهل ذلك حقيقة اشتراك النخب السياسية فى الإدارة والمحاكم والجيش مع نخبة الأعمال فى الخلفية الاجتماعية. ويضاف إلى ذلك أن الحكومات المنتخبة، مهما كان انتماؤها الأيديولوجى، يجب عليها أن تحترم قوة الشركات الكبرى، التى تعد صاحب العمل والمستثمر الأكبر فى الاقتصاد، وكذلك أغنى مساهم فى تمويل الحزب. وبعبارة أخرى، رغم إمكانية نجاح الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية فى تشكيل حكومات منتخبة، فإن هناك خطرًا يتعلق بأنها قد تنال المنصب فقط دون أن تظفر بالسلطة المصاحبة له بالضرورة.

(*) الأيديولوجيا البرجوازية: مصطلح ماركسى يشير إلى الأفكار والنظريات التى تخدم مصالح البرجوازية عن طريق إخفاء تناقضات المجتمع الرأسمالى.

(**) الوعى الطبقى: مصطلح ماركسى يشير إلى الإدراك الدقيق للمصالح الطبقية والرغبة فى اتباعها؛ والطبقة الواعية بوضعها الطبقى تعمل من أجل ذاتها.

الماركسية

عن الحديث بصورة دقيقة، لم تظهر "الماركسية" إلى الوجود كجسد من الأفكار إلا عقب وفاة ماركس فى عام ١٨٨٣، نتيجة محاولة شركاء حياة ماركس، إنجلز وكاوتسكى والمنظر الروسى جيورجى بليكانوف (١٨٥٧ ـ ١٩١٨)، تكثيف أفكار ماركس ونظرياته على هيئة رؤية عالمية شاملة وممنهجة، تناسب احتياجات الحركة الاشتراكية النامية. وينظر أحيانًا إلى كتاب إنجلز ضد دورنج Anti-Duhring، الذى كتب فى عام ١٨٧٦، أثناء حياة ماركس على أنه أول عمل ينتمى إلى الماركسية الرسمية، التى تؤكد على الحاجة إلى التمسك بتفسير يتمتع بالسلطة لأعمال ماركس. وقد شكلت الماركسية الرسمية، التى عادة ما توصف **بالمادية الجدلية**(*)(هو المصطلح الذى نحته بليكانوف وإن لم يستخدمه ماركس)، أساساً للشيوعية السوفيتية لاحقاً. وينظر البعض إلى ماركس باعتباره من أنصار الحتمية الاقتصادية، فى حين يعلن آخرون أنه اشتراكى إنسانى. ظهرت أيضًا بالإضافة إلى ذلك التفرقة بين أعماله المبكرة وأعماله المتأخرة، وهو ما يقدمه البعض من خلال التفرقة بين "ماركس الشاب" و"ماركس الشيخ". ومع ذلك فمن الواضح أن ماركس ذاته يؤمن أنه بلور نوعًا جديدًا من الاشتراكية، هى علمية بمعنى أنها تهتم بصورة أساسية بالكشف عن طبيعة التطور التاريخى والاجتماعى وليس مجرد تقديم نقد أخلاقى بصورة أساسية للرأسمالية.

وهناك على الأقل ثلاثة أشكال للماركسية يمكن التعرف عليها، وهى كالتالى:

- الماركسية الكلاسيكية.
- الشيوعية الرسمية.
- الماركسية الحديثة.

الماركسية الكلاسيكية

الفلسفة

إن لب الماركسية الكلاسيكية ـ أى ماركسية ماركس ـ فلسفة للتاريخ تبين لماذا ستنهار الرأسمالية حتمًا ولماذا يقدر للاشتراكية أن تحل محلها، وذلك على أساس

(*) المادية الجدلية: هى الشكل الخام والحتمى للماركسية الذى سيطر على الحياة الفكرية فى الدول الشيوعية الرسمية.

ما يفترض أنه تحليل علمى. ولكن بأى معنى ظن ماركس أن عمله يتسم بالعلمية؟ لقد انتقد ماركس المفكرين الاشتراكيين الأوائل كالمصلح الاجتماعى الفرنسى سان سيمون (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) وكذلك فورير وأوين باعتبارهم "يوتوبيين"، وذلك على أساس أن اشتراكيتهم تتأسس على الرغبة فى التغيير الاجتماعى الشامل غير المتصل بضرورة الصراع الطبقى والثورة. وفى مقابل ذلك، أخذ ماركس على عاتقه القيام بتحليل إمبريقى شاق للتاريخ والمجتمع، على أمل النفاذ إلى فهم طبيعة التطورات المستقبلية. ولكن على أية حال، سواء كان ذلك بمساعدة ماركس أم بغير مساعدته، تطورت الماركسية من مجرد محاولة للفوز بالفهم التاريخى عن طريق تطبيق المناهج العلمية إلى مجموعة من الحقائق العلمية التى اكتسبت منزلة أقرب ما تكون إلى الدين لاحقًا. وكان إعلان إنجلز أن ماركس كشف النقاب عن "قوانين" التطور الاجتماعى والتاريخى مؤشرًا واضحًا على تلك النقلة.

ولعل ما جعل اقتراب ماركس مختلفًا عن سابقيه من المفكرين الاشتراكيين هو؛ أنه هو تبنى ما أطلق عليه إنجلز "الفهم المادى للتاريخ" أو «**المادية التاريخية**»(*) (انظر شكل ١ ـ ٤) وقد رفض ماركس مثالية الفيلسوف الألمانى هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) الذى اعتقد أن التاريخ لا يعدو أن يكون يفتح ما يسمى (روح العالم)، واعتبر ماركس الظروف المادية أساسية بالنسبة لكل أشكال التطور الاجتماعى والتاريخى.

شكل ١ ـ ٤: المادية التاريخية



(*) المادية التاريخية: نظرية ماركسية ترى أن الظروف المادية أو الاقتصادية تحدد فى النهاية القانون والسياسة والثقافة وغيرها من أبعاد الوجود الاجتماعى.

وعكس ذلك الاعتقاد أن إنتاج وسائل العيش هو أكثر أهمية وحسمًا من كل الأنشطة الإنسانية. فطالما لا يستطيع البشر البقاء دون طعام وشراب ومأوى وما إلى ذلك، تحدد الطريقة التى يتم بها إنتاج تلك الأمور جميع الأبعاد الأخرى للحياة. وباختصار، "يحدد الوجود الاجتماعى الوعى". وفى مقدمة الاقتصاد السياسى، المكتوب فى عام ١٨٥٩، قدم ماركس تلك النظرية فى أكثر صياغة مختصرة وواضحة لها، حيث أشار إلى أن الوعى الاجتماعى و"البنية الفوقية السياسية والقانونية" تنبعان من "القاعدة الاقتصادية" التى هى الأساس الحقيقى للمجتمع. وتتكون تلك القاعدة بصورة أساسية من "نمط الإنتاج" أو النظام الاقتصادى - الفيودالى والرأسمالى والاشتراكى وما إلى ذلك. وقاد ذلك ماركس للوصول إلى أن الأبعاد السياسية والقانونية والثقافية والدينية والفنية وغير ذلك من أبعاد الحياة من الممكن تفسيرها بالإشارة إلى العوامل الاقتصادية.

ومع أن ماركس كان ناقدًا لهيجل فى أفكاره الأخرى، إلا أنه اعتنق تلك الفكرة أن **الديالكتيك**(*) هو القوة القائدة للتغير الاجتماعى، وأن التقدم فى الواقع نتاج صراع داخلى. وقد فسر ذلك بالنسبة لهيجل حركة "روح العالم"، نحو التحقق الذاتى من خلال الصراع بين الشىء والقوة المضادة له أى نقيض الشىء بما ينتج مستوى أعلى هو المركب الذى يمثل بدوره شيئًا جديدًا. إن ماركس بحسب إنجلز "قلب هيجل رأسًا على عقب" من خلال استخدام الديالكتيك الهيجلى فى التفسير المادى للتاريخ. وهكذا فسر ماركس التاريخ بالإشارة إلى التناقضات الداخلية فى كل نمط إنتاجى، تلك التى تنشأ عن وجود الملكية الخاصة. ولذا ستنهار الرأسمالية حتمًا لأنها تحتوى نقيضها أى البروليتاريا التى رأى ماركس أنها "حفار قبر الرأسمالية". وسيقود الصراع بين الرأسمالية والبروليتاريا لذلك إلى مرحلة أعلى من التطور من خلال إقامة مجتمع اشتراكى سيصير شيوعيًا فى نهاية الأمر.

ولذلك فإن نظرية ماركس عن التاريخ تتسم بأنها غائية، بمعنى أنها تضفى على التاريخ معنى أو غرضًا، ويبدو ذلك فى غاية التاريخ عند ماركس، ألا وهى الشيوعية اللاطبقية. ولن يتحقق ذلك الهدف إلا فور تطور التاريخ عبر سلسلة من المراحل أو

(*) الديالكتيك: عملية تطور يقود فيها التفاعل بين قوتين متعارضتين إلى مرحلة أخرى أو على؛ وهى التغير التاريخى الناجم عن التناقضات الداخلية فى المجتمع.

الحقب، يتسم كل منها ببنية اقتصادية ونظام طبقى خاص بها. ويحدد ماركس فى كتابه الأيديولوجيا الألمانية ([١٨٤٦] ١٩٧٠) أربع مراحل: (١) الشيوعية البدائية أو المجتمع القبلى، التى شكلت فيها الندرة المادية المصدر الرئيسى للصراع؛ (٢) العبودية التى تشمل المجتمعات الكلاسيكية أو القديمة وتتصف بالصراع بين السادة والعبيد؛ (٣) الفيودالية ويميزها العداء بين ملاك الأراضى والأقنان؛ (٤) الرأسمالية التى يغلب عليها الصراع بين البرجوازية والبروليتاريا. وهكذا لا يعدو التاريخ الإنسانى أن يكون صراعًا ممتدًا بين المضطهِدين والمضطهَدين، أو بين المستغِلين والمستغَلين. ويرى ماركس اتباعا لهيجل أن هناك نهاية للتاريخ، ستقع بالفعل عندما يتشكل مجتمع يخلو من التناقضات أو العداوات الداخلية. ويعنى ذلك عند ماركس الشيوعية أو المجتمع اللاطبقى الذى يقوم على الملكية المشتركة للثروة الإنتاجية. ومع إرساء دعائم الشيوعية سينتهى ما يطلق عليه ماركس "ما قبل تاريخ النوع البشرى".

الاقتصاد

فى كتابات ماركس المبكرة، استند معظم نقده للرأسمالية على مفهوم **الاغتراب**(*). ونظرًا لأن الرأسمالية نظام للإنتاج من أجل التبادل، فإنها تسبب اغترابًا للبشر عما ينتجه عمل أيديهم، ذلك أنهم يعملون لينتجوا ليس ما يحتاجونه أو ما ينفعهم، ولكنهم ينتجون "السلع" التى ستباع من أجل الربح. كما أنهم مصابون أيضًا بالاغتراب عن عملية الإنتاج ذاتها، لأن معظمهم يفرض عليه العمل تحت رقابة ملاحظى العمال أو المديرين.

ويُضاف إلى ذلك أن العمل ليس اجتماعيًا، إذ يتم تشجيع الأفراد على السعى وراء مصلحتهم الذاتية وبالتالى يغتربون عن رفاقهم من البشر. وأخيرًا، يغترب العمال عن أنفسهم، إذ يختزل العمل ليصبح مجرد سلعة ويتحول العمل إلى نشاط غير مشخص بدلاً من أن يكون نشاطًا خلاقًا ومحققًا للذات.

وعلى أية حال، قام ماركس فى أعماله المتأخرة بتحليل الرأسمالية من خلال مصطلحى الصراع الطبقى والاستغلال. وقد عرف ماركس الطبقة من خلال القوة

(*) الاغتراب: أن ينفصل الإنسان عن طبيعته الأصلية أو الجوهرية، وقد استخدم المصطلح الماركسيون لوصف العملية التى يختزل من خلالها العمل فى النظام الرأسمالى إلى مجرد سلعة.

الاقتصادية، وذلك على وجه التحديد علاقة الناس بملكية "وسائل الإنتاج" أو الثروة المنتجة. وآمن ماركس بأن المجتمع الرأسمالى يزداد انقسامًا إلى "طبقتين كبيرتين تواجه إحداهما الأخرى: البرجوازية والبرولتياريا". والنسبة لماركس والماركسيين المتأخرين يمدنا تحليل النظام الطبقى بمفتاح لفهم التاريخ ويمكننا من التنبؤ بالتطورات المستقبلية للرأسمالية: وبكلمات البيان الشيوعى، "إن تاريخ المجتمعات القائمة حتى الآن هو تاريخ الصراع الطبقى". لذلك تعد الطبقات بدلاً من الأفراد أو الأحزاب أو الحركات الأخرى، هى الفاعل الرئيسى للتغير التاريخى.

ويعتقد ماركس بشكل حاسم أن العلاقة بين الطبقات تتسم بالعداء المتأجج، حيث تقوم "الطبقة الحاكمة" باستغلال الطبقة الخاضعة بالضرورة وبصورة ممنهجة. وشرح ماركس هذا بالإشارة إلى فكرة **فائض القيمة**(*)، فلا يتم إشباع سعى الرأسمالية وراء الربح إلا باستخلاص فائض القيمة من العمال، بدفع رواتب أقل من قيمة العمل التى يولدونها. ولهذا صار الاستغلال الاقتصادى ملمحًا جوهريًا لنمط الإنتاج الرأسمالى، وهو يتحقق بغض النظر عن كرم أو ضعة صاحب العمل. وعنى ماركس بتسليط الضوء على عدم الاستقرار الكامن فى الرأسمالية بناء على الصراع الطبقى غير القابل للحل، وكذلك بتحليل طبيعة تطور الرأسمالية. وجذب ماركس الانتباه على وجه الخصوص إلى ميل الرأسمالية للمرور بأزمات اقتصادية عميقة، تنبع بصورة رئيسية من الأزمات الدورية لفائض الإنتاج، مما يلقى بالاقتصاد فى حالة ركود ويصيب الطبقة العاملة بالبطالة والبؤس. وستكون كل أزمة أشد من سابقتها، حيث قدر ماركس أن معدل الربح سيسقط على المدى الطويل، الأمر الذى سيولد لا محالة فى النهاية ظروفًا ستجعل البروليتاريا التى تشكل الأغلبية الكاسحة للمجتمع إلى الانتفاض عليها بالثورة.

السياسة

ولعل أهم نبوءة لماركس هى أن الرأسمالية ستطيح بها حتمًا الثورة البرولتيارية، وهى لن تكون مجرد ثورة سياسية تزيل النخبة الحاكمة أو تطيح بجهاز الدولة، وإنما

(*) فائض القيمة: مصطلح ماركسى يشير إلى القيمة التى تستخلص من عمل البروليتاريا بواسطة ميكاينزم الاستغلال الرأسمالى.

ستكون **ثورة اجتماعية**(*) ستقيم نمطًا جديدًا للإنتاج وستحقق بالتراكم الشيوعية الكاملة. وتوقع ماركس أن تندلع تلك الثورة فى أكثر المجتمعات الرأسمالية نضجًا كألمانيا أو بلجيكا أو فرنسا أو المملكة المتحدة، حيث بلغت قوى الإنتاج أقصى حد لها داخل قيود النظام الرأسمالى، وبالرغم من ذلك، لا تحدد الظروف الموضوعية وحدها ببساطة قيام الثورة، ولكن تقدم البروليتاريا ذات الوعى الطبقى العامل الذاتى، وهو ما يعنى أن الثورة ستقع عندما تصير الظروف الذاتية والموضوعية "ناضجة". فمع ازدياد حدة العداوات الطبقية، ستتعرف البروليتاريا على حقيقة استغلالها وستصبح قوة ثورية، أى طبقة تعمل من أجل نفسها. وبهذا المعنى، ستكون الثورة عملاً تلقائيًا تقوم به الطبقة البروليتارية التى ستقود أو ترشد نفسها فى الواقع.

إن الهدف الرئيسى الذى تتجه صوبه تلك الثورة هو الدولة البرجوازية، حيث تقوم الدولة من وجهة نظر ماركس بدور أداة القمع التى تستعملها الطبقة المسيطرة اقتصاديًا. وكما ذكر ماركس فى البيان الشيوعى "السلطة التنفيذية فى الدولة الحديثة هى لجنة إدارة الشئون العامة للبرجوازية". وعلى أية حال، أدرك ماركس عدم إمكانية حدوث انتقال فورى من الرأسمالية إلى الشيوعية. بل لابد من وجود الاشتراكية الطبقية، وستستمر باستمرار وجود العداوات الطبقية. وستتسم تلك المرحلة بما أسماه ماركس **ديكتاتورية البروليتاريا**(**)، وسيغدو هدف هذه الدولة البروليتارية هو حماية مكتسبات الثورة بمنع الثورة المضادة التى ستشنها البرجوازية التى انتزعت ملكيتها. ومع بداية ذبول العداوات الطبقية بظهور الشيوعية الكاملة، "ستتلاشى" الدولة - فور إلغاء النظام الطبقى، لأن الدولة ستفقد سبب وجودها. ولهذا سيصير المجتمع الشيوعى الناتج عن ذلك بلا دولة مثلما سيكون بلا طبقات، كما سيتضح الطريق لقيام نظام إنتاج للسلع يستهدف إشباع الاحتياجات الإنسانية. وعلى حد قول ماركس: "إن التطور الحر لكل فرد شرط للتطور الحر للجميع".

(*) ثورة اجتماعية: تغير نوعى فى بنية المجتمع؛ وتربط الثورة الاجتماعية عند الماركسيين بتغير نمط الإنتاج ونظام الملكية.

(**) ديكتاتورية البروليتاريا: مصطلح ماركسى يشير إلى المرحلة الانتقالية بين انهيار الرأسمالية وإقامة الشيوعية الكاملة، وتتسم بقيام الدولة البروليتارية.

الشيوعية الرسمية

طبعت الثورة الروسية وتداعياتها صورة الشيوعية فى القرن العشرين. استولى الحزب البلشفى بقيادة فلاديمير إيليتش لينين على السلطة من خلال انقلاب فى أكتوبر ١٩١٧، وفى العام التالى اتخذ اسم "الحزب الشيوعى". وتمتع القادة البلاشفة، باعتبارهم أول ثوريين شيوعيين ناجحين، بسلطة مطلقة فى العالم الشيوعى، حتى خمسينات القرن العشرين على الأقل. وسلمت الأحزاب الشيوعية القائمة فى البلدان الأخرى بالقيادة الأيديولوجية لموسكو، وانضمت إلى الشيوعية الدولية أو الكومنترن التى تأسست فى عام ١٩١٩. وصممت الأنظمة الشيوعية التى أنشئت فى شرق أوربا بعد عام ١٩٤٥، وفى الصين فى عام ١٩٤٩، وفى كوبا فى عام ١٩٥٩، وفى غيرها من البلدان؛ بشكل واع على نمط الاتحاد السوفيتى. ولذا صارت الشيوعية السوفيتية النمط السائد للحكم الشيوعى، وأصبحت أفكار الماركسية ـ اللينينية الأيديولوجيا الحاكمة فى العالم الشيوعى.

وفى أية حال، اختلفت شيوعية القرن العشرين بشكل بارز عن أفكار وتوقعات ماركس وإنجلز. ففى المقام الأول، رغم تأسيس الأحزاب الشيوعية التى تطورت أثناء القرن العشرين على نظريات الماركسية الكلاسيكية، فإنها تم إجبارها على تعديل تلك النظريات لتتواءم مع مهام الفوز بالسلطة السياسية والاحتفاظ بها. وكان على القادة الشيوعيين فى القرن العشرين، على وجه الخصوص، أن يولوا انتباهًا أعظم لأمور من مثل القيادة والتنظيم السياسى والإدارة الاقتصادية، من ذلك الذى أولاه ماركس لتلك المسائل. ثانيًا، تشكلت النظم الشيوعية بواسطة الظروف التاريخية التى نشأت وتطورت فيها، فلم تصل الأحزاب الشيوعية للسلطة مثلما توقع ماركس فى الدول الرأسمالية المتطورة بأوربا الغربية، ولكن فى الدول المتأخرة والريفية إلى حد كبير كروسيا والصين. ونتيجة لذلك، كانت البروليتاريا الحضرية غير متطورة وصغيرة الحجم بشكل ثابت، وغير قادرة تمامًا على القيام بثورة طبقية حقيقية. وبالتالى، أصبح الحكم الشيوعى حكم النخبة الشيوعية والقادة الشيوعيين. بل أكثر من ذلك، تشكلت الشيوعية السوفيتية بصورة حاسمة بواسطة التأثير الشخصى النافذ للقائدين البلشفيين الأولين لينين وستالين (١٨٧٩ ـ ١٩٥٣).

لقد كان لينين قائدًا سياسيًا ومفكرًا سياسيًا بارزًا، وعكست نظريات لينين انشغاله الطاغى بمشكلتى الاستيلاء على السلطة وإرساء دعائم الحكم الشيوعى.

وكان الإيمان بالحاجة إلى نوع جديد من الحزب السياسى أو الحزب الثورى أو الحزب الطليعى سمة مركزية فى **اللينينية**(*). وعلى خلاف ماركس، لم يعتقد لينين أن البروليتاريا ستطور تلقائياً وعياً طبقياً ثوريًا، لأن الطبقة العاملة مخدوعة بالأفكار والمعتقدات البرجوازية. ورأى أن "الحزب الثورى" وحده هو الذى يستطيع أن يقود الطبقة العاملة من "الوعى النقابى" إلى الوعى الطبقى الثورى، ويتعين أن يتألف هذا الحزب من الثوريين المحترفين والمخلصين. ويكمن ادعاء هذا الحزب للسلطة فى حكمته الأيديولوجية وخصوصًا فى فهمه للنظرية الماركسية، ولذلك يستطيع هذا الحزب أن يتصرف باعتباره "طليعة البروليتاريا"، لأنه تسلح بالماركسية وسيغدو بمقدوره إدراك المصالح الأصلية للبروليتاريا، وأن يتفانى فى توعية الطبقة البروليتارية بقابليتها الثورية. واقترح لينين أكثر من ذلك أن يتم تنظيم الحزب الطليعى وفقًا لمبادئ **المركزية الديمقراطية**(**).

حينما استولى البلاشفة على السلطة فى عام ١٩١٧، فقد قاموا بذلك كحزب طليعى وباسم البروليتاريا أيضًا. وطالما أن الحزب البلشفى يعمل من أجل مصلحة الطبقة العاملة، فإنه يستتبع ذلك أن أحزاب المعارضة لابد أنها تمثل مصالح الطبقات المعادية البروليتاريا، وخصوصًا البرجوازية. ولما كانت ديكتاتورية البروليتاريا تتطلب حماية الثورة من أعدائها الطبقيين، فإن ذلك كان يعنى بالفعل قمع كل الأحزاب الأخرى بخلاف الحزب الشيوعى. وبحلول عام ١٩٢٠، صارت روسيا دولة الحزب الواحد. واستدعت نظرية لينين لذلك وجود حزب يحتكر السلطة ويتمتع وحده بمسئولية التعبير عن مصالح البروليتاريا وإرشاد الثورة نحو هدفها النهائى، ألا وهو "بناء الشيوعية".

(*) اللينينية: الإسهامات النظرية للينين فى الماركسية، وخصوصًا اعتقاده فى الحاجة إلى حزب ثورى أو طليعى لرفع البروليتاريا إلى مستوى الوعى الطبقى.

(**) المركزية الديمقراطية: المبدأ اللينينى المتعلق بتنظيم الحزب ويقوم على أساس التوازن المفترض بين حرية المنافسة والوحدة الصارمة فى الحركة.

ولم يكن تأثير حكم جوزيف ستالين (١٩٢٤ ـ ١٩٥٣) بأقل عمقًا من حكم لينين بالنسبة للشيوعية السوفيتية، إن لم يكن أكثر. فلقد كان تأثير "الثورة الثانية" لستالين فى ثلاثينيات القرن العشرين على الاتحاد السوفيتى أعمق من تأثير ثورة أكتوبر، وأهم نقلة أيديولوجية لستالين هى اعتناقه لمذهب "الاشتراكية فى بلد واحد"، وهو المبدأ الذى طوره بوخارين أول الأمر. وقد أعلن عنه فى عام ١٩٢٤، ويقضى بأن الاتحاد السوفيتى يستطيع النجاح فى "بناء الاشتراكية" دون حاجة لثورة دولية. ولكن ستالين بعد أن ثبت نفسه فى السلطة أشرف على انتفاضة سياسية واقتصادية دراماتيكية، بدأت مع الإعلان عن الخطة الخمسية الأولى فى عام ١٩٢٨. فلقد أحدثت الخطة الخمسية الأولى لستالين تصنيعًا سريعًا بالإضافة إلى استئصال شامل وسريع للمشروع الخاص. ومنذ عام ١٩٢٩، اتبعت الزراعة النظام الجماعى وتم قسر الفلاحين السوفيت، بتكلفة ملايين الأرواح حرفيًا، على التخلى عن أراضيهم والانضمام للمزارع الجماعية أو مزارع الدولة. ولذلك أخذت **الستالينية**(*) الاقتصادية شكل النظام الجماعى الذى تديره الدولة أو "اشتراكية الدولة". وتمت إزالة السوق الرأسمالى كلية واستبدل بنظام التخطيط المركزى الذى تتحكم فيه لجنة تخطيط الدولة (جوسبلان) وتديره مجموعة من الوزارات الاقتصادية القوية، ومقرها موسكو.

ورافقت "الثورة الثانية" تغيرات سياسية هائلة، فخلال ثلاثينيات القرن العشرين استخدم ستالين سلطته بصورة وحشية للتخلص من أى شخص اشتبه فى عدم ولائه أو فى توجيهه للنقد، وذلك فى سلسلة متزايدة العنف من حملات التطهير التى قامت بها الشرطة السرية (NKVD) وتناقصت عضوية الحزب الشيوعى إلى النصف، حيث فقد أكثر من مليون شخص حياتهم بما فى ذلك جميع الأعضاء الباقين من المكتب السياسى على عهد لينين، وتم الزج بالعديد من الملايين فى معسكرات العمل أو الجولاج. ولهذا كانت الستالينية السياسية أحد أشكال الديكتاتورية الشمولية، التى تعمل من خلال الحزب الحاكم الذى اتخذ هيئة كتلة واحدة، وفيها يتم استئصال جميع صور الجدال أو النقد بواسطة الإرهاب فيما يعادل حربًا أهلية تشن ضد الحزب ذاته.

(*) الستالينية: اقتصاد التخطيط المركزى الذى يسانده القمع السياسى المنهج والوحشى، ويقوم على هياكل روسيا على عهد ستالين.

الماركسية الحديثة

بينما تحولت الماركسية ـ أو بدرجة أكثر الماركسية اللينينية ـ إلى دين علمانى على يد الأنظمة الشيوعية **الرسمية (الأرثوذكسية**(*)) فى أوربا الشرقية وغيرها من البلدان، تبلورت فى أوروبا الغربية صورة أكثر تركيبًا وتميزًا للماركسية. ويشار بالماركسية الحديثة أو الماركسية الغربية أو **الماركسية الجديدة**(**)، وهى محاولة لمراجعة أو لتطوير الأفكار الكلاسيكية لماركس مع الإخلاص لبعض المبادئ الماركسية أو لجوانب من المنهاجية الماركسية.

وقد شكل عاملان رئيسيان شخصية ماركس الحديثة. أولاً، عندما أخفقت نبوءة ماركس عن الانهيار الوشيك للرأسمالية فى التحقق، صار لزامًا على الماركسيين المحدثين اختبار التحليل الطبقى التقليدى. واهتموا بدرجة أكبر على وجه الخصوص بأفكار هيجل وبالتأكيد على "الإنسان الخالق" الذى يوجد فى كتابات ماركس المبكرة. ولذلك تمكن الماركسيون المحدثون من التحرر من القيد الصارم المتعلق بالبنية التحتية/ الفوقية. وباختصار لم يعد الصراع الطبقى يعالج باعتباره بداية ونهاية التحلل الاجتماعى. ثانيًا، كان الماركسيون المحدثون عادة على وجه خصومة مع النموذج البلشفى للشيوعية الرسمية، ويشمئزون منه بعمق فى بعض الأحيان.

وكان الماركسى المجرى جيورج لوكاش (١٨٨٥ ـ ١٩٧١) أول من قدم الماركسية كفلسفة إنسانية، مبررًا عملية "التشيؤ" التى تنزع من خلالها الرأسمالية الطابع الإنسانى عن العمال من خلال اختزالهم إلى موضوعات سلبية أو سلع قابلة للتسويق. ولفت أنطونيو جرامش الأنظار إلى الدرجة التى يستند بها النظام الطبقى، لا ببساطة على القوة السياسية والاقتصادية غير المتكافئة، وإنما على "الهيمنة البرجوازية"، أى التفوق الروحى والثقافى للطبقة الحاكمة الذى يتحقق من خلال انتشار القيم والمعتقدات البرجوازية بواسطة المجتمع المدنى ـ أى وسائل الإعلام والكنائس وحركات الشباب والنقابات وغيرها. وتبلورت نسخة هيجلية بصورة أكثر صراحة من الماركسية

(*) الرسمية "الأرثوذكسية": التمسك برؤية مستقرة أو مصطلح عليه تتمتع عادة بتأييد أو مباركة رسمية.

(*) الماركسية الجديدة: نسخة مراجعة ومحدثة من الماركسية ترفض الحتمية وأولوية الاقتصاد وكذلك المكانة المتميزة للبروليتاريا.

على يد ما يطلق عليه مدرسة فرانكفورت، التى من أبرز أعضائها تيودورو أدورنو (١٩٠٣ ـ ١٩٦٩) وماكس هوركايمر (١٨٩٥ ـ ١٩٧٣) وهوبرت ماركيوز (انظر ثبت المفكرين)، وقد طور منظرو فرانكفورت ما سمى "النظرية النقدية"، وهو مزيج من الاقتصاد السياسى الماركسى والفلسفة الهيجلية وعلم النفس الفرويدى، صار له تأثير هائل على ما أطلق عليه "**اليسار الجديد**(*)". وفى مقابل ذلك، ظهر شكل من الماركسية البنيوية فى كتابات الشيوعى الفرنسى لويس ألتوسير (١٩١٨ ـ ١٩٩٠)، وقام ذلك على افتراض أن ماركس نظر للأفراد ببساطة باعتبارهم قائمين بوظائف معينة نتيجة لمواقعهم فى البنية المجتمعية. وقد تبنى اقترابًا مختلفًا تمامًا أولئك الماركسيون التحليليون مثل جون رومر (١٩٨٦)، الذى حاول صهر الماركسية مع الفردية المنهاجية التى ترتبط بالليبرالية بصورة أكثر شيوعًا.

موت الماركسية

مثَّل عام ١٩٨٩ علامة فاصلة فى تاريخ الشيوعية وفى التاريخ الأيديولوجى بوجه عام، فابتداءً من أبريل مع تظاهرات "حركة الديمقراطية" التى قادها الطلبة فى ميدان السلام السماوى فى بكين ومع تراكم ذلك فى نوفمبر فى سقوط حائط برلين، انتهى تقسيم أوروبا إلى غرب رأسمالى وشرق شيوعى. وبحلول عام ١٩٩١ توقف الاتحاد السوفيتى، نموذج الشيوعية الرسمية، عن الوجود. وحيثما استمرت النظم الشيوعية كما فى الصين وكوبا وفيتنام وكوريا الشمالية وغيرها، فإنها إما قد مزجت الستالينية السياسية بإصلاح اقتصادى يحمل توجه السوق (كما يتضح للغاية فى حالة الصين) أو تعانى من العزلة المتزايدة (كما فى حالة كوريا الشمالية). ونتجت هذه التطورات عن عدد من الأخطاء الهيكلية عانت منها الشيوعية الرسمية. ومن أبرزها أن التخطيط المركزى، رغم إثباته لفاعليته فى إحداث التصنيع المبكر، لم يستطع التواؤم مع تعقيدات المجتمعات الصناعية الحديثة، وأخفق على وجه الخصوص فى تحقيق مستويات الرخاء التى تمتع بها الغرب الرأسمالى منذ خمسينيات القرن العشرين فصاعدًا.

(*) اليسار الجديد: حركة أيديولوجية تسعى لتفعيل الفكر الاشتراكى بتطور نقد راديكالى للمجتمع الصناعى المتقدم بالتركيز على الحاجة إلى اللامركزية والمشاركة والحرية الشخصية.

وهناك بالرغم من ذلك جدال لا يهدأ حول تداعيات انهيار الشيوعية على الماركسية. فمن ناحية، هناك من يجادلون مثل منظر "نهاية التاريخ" فرانسيس فوكوياما (١٩٨٩ ـ ١٩٩٢) أن انهيار الشيوعية برهان مؤكد على أفول الماركسية كقوة تاريخية عالمية. ومن ناحية أخرى، هناك من يرون أن الشيوعية على النمط السوفيتى التى رُفضت فى ثورات (١٩٨٩ ـ ١٩٩١) تختلف بصورة ملحوظة عن "ماركسية ماركس". وعلى أية حال، تختلف إلى حد بعيد الإشارة إلى أن النسخة الستالينية من الماركسية ـ اللينينية، وليست الماركسية هى التى انهارت فى (١٩٨٩ ـ ١٩٩١)، عن التدليل على استمرار أهمية الماركسية. وتعد المشكلة الأكثر خطورة بالنسبة للماركسية هى إخفاق نبوءات ماركس (بخصوص الانهيار الحتمى للرأسمالية واستبدالها بالشيوعية) عن التحقق.

ولم تكن "أطياف الشيوعية" بمنتهى البساطة تطارد المجتمعات الصناعية المتقدمة، وحتى أولئك الذين يؤمنون بأن آراء ماركس عن أمور كالاغتراب والاستغلال لا تزال ذات قيمة، فإن عليهم الاعتراف بأن الماركسية الكلاسيكية فشلت فى التعرف على المرونة الملحوظة للرأسمالية وقدرتها على إعادة إنتاج ذاتها. ويمكن أن يُشاهد ذلك بكل تأكيد فى شهية الرأسمالية التى لا تهدأ للتجديد التكنولوجى، وهو ما يعنى أنه بدلاً من المرور بأزمات عميقة تقود البروليتاريا إلى وعى طبقى ثورى صارت أزمات الرأسمالية أقل حدة وخففت مستويات المعيشة المرتفعة من حدة الوعى الطبقى.

وقد استجاب بعض الماركسية لتلك المشكلات من خلال تقديم أفكار ونظريات "ما بعد ماركسية"، وبالرغم من ذلك هناك تداعيان لما بعد الماركسية. أولهما ضرورة التخلى عن المشروع الماركسى والمادية التاريخية التى أقيم عليها لصالح أفكار بديلة. ويتضح ذلك من كتابات الماركسى السابق جان فرانسوا ليوتار (١٩٨٤) الذى رأى أن الماركسية كنظرية كلية للتاريخ صارت كغيرها من "المرويات الكبرى"، لنفس ذلك السبب، غير ذات جدوى مع ظهور ما بعد الحداثة. وتتكون النسخة البديلة مما بعد الماركسية من محاولة إنقاذ بعض النظرات الماركسية المفتاحية مع ما بعد الحداثة (انظر ثبت المذاهب، ص. ك) وما بعد البنيوية.

ويسلم أرنستو لاكلاو وشانتل موفى (١٩٨٥) بأن الأولوية التى منحت تقليديًا للطبقة الاجتماعية، وكذلك المكانة المركزية للطبقة العاملة فى إحداث التغير

الاجتماعى لم تعودا ملائمتين. وعن طريق ذلك، فتح لاكلاو وموفى المجال فى قلب الماركسية أمام نطاق واسع من "لحظات" الصراع، التى ارتبطت عادة بما يسمى الحركات الاجتماعية الجديدة كحركات المرأة والبيئة والشواذ جنسيًا والسلام، وغيرها من الحركات.

الديمقراطية الاشتراكية

تشكلت الديمقراطية الاشتراكية كموقف أيديولوجى عند منتصف القرن العشرين كنتاج لميل الأحزاب الاشتراكية الغربية ليس فقط لتبنى الاستراتيجيات البرلمانية، ولكن أيضًا لمراجعة أهدافها الاشتراكية. خاصة وأنها تخلت عن هدف إسقاط الرأسمالية وعملت بدلاً من ذلك على إصلاحها أو "منحها طابعًا إنسانيًا". ولذلك صارت الديمقراطية الاشتراكية تمثل التوازن العريض بين اقتصاد السوق من جهة وتدخل الدولة من جهة أخرى. وتمثل النقاط التالية الملامح الكبرى للديمقراطية الاشتراكية كموقف أيديولوجى:

- تبنت الديمقراطية الاشتراكية المبادئ الديمقراطية - الليبرالية، وسلمت بأن التغيير السياسى يمكن أن يتم، وينبغى كذلك أن يكون، بصورة سلمية ودستورية.
- تم قبول الرأسمالية باعتبارها الوسيلة الوحيدة الممكن الاعتماد عليها لتوليد الثروة؛ ولذلك لا تختلف الاشتراكية نوعيًا عن الرأسمالية.
- ويجرى النظر مع ذلك الرأسمالية باعتبارها معيبة أخلاقيًا، وخصوصًا كوسيلة لتوزيع الثروة؛ وترتبط الرأسمالية بالفقر وعدم المساواة الهيكلية.
- ويمكن تصحيح عيوب الرأسمالية بواسطة الدولة من خلال عملية هندسة اجتماعية واقتصادية، وتعد الدولة راعية للمصالح العامة أو المشتركة.
- إن الدولة - الأمة وحدة مهمة للحكم السياسى، بمعنى أن الدولة تتمتع بقدرة بارزة على تنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية داخل حدودها.

وقد اكتملت الديمقراطية الاشتراكية تمامًا فى أوائل فترة ما بعد عام ١٩٤٥، التى امتد الحماس للأفكار والنظريات الخاصة بالديمقراطية الاشتراكية إلى ما وراء موطنها الاشتراكى، مما خلق فى العديد من البلدان الغربية وفاقًا ديمقراطيًا

اشتراكيًا. وعلى أية حال فمنذ سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين ناضلت الاشتراكية الديمقراطية حتى تحتفظ بقيمتها السياسية وقوتها الانتخابية فى وجه تقدم الليبرالية الجديدة والظروف الاقتصادية والاجتماعية المتغيرة. ولذلك شهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين عملية تراجع أيديولوجى للأحزاب الاشتراكية الإصلاحية فى أنحاء العالم.

الاشتراكية الأخلاقية

زودت المعتقدات الأخلاقية أو الدينية الاشتراكية الديمقراطية بأساسها النظرى أكثر مما زودها التحليل العلمى به. فلم يتقبل الاشتراكيون الديمقراطيون الأفكار المادية والنسقية لماركس وإنجلز بدرجة عالية، لكنهم قدموا نقدًا أخلاقيًا جوهريًا للرأسمالية. وباختصار، تم تصوير الاشتراكية على أنها تسمو أخلاقيًا على الرأسمالية، لأن البشر مخلوقات أخلاقية، تربطها ببعضها البعض روابط الحب والتعاطف والرحمة. وقد منحت تلك الأفكار للاشتراكية عادة طابعًا يوتوبيًا مميزًا. وتقوم الرؤية الأخلاقية التى تشكل أساس الاشتراكية الأخلاقية على كل من المبادئ الإنسانية والدينية. حيث تأثرت الاشتراكية فى فرنسا والمملكة المتحدة وغيرها من بلاد الكومنولث بقوة بالأفكار **الإنسانية**(*) لفورير وأوين وويليام موريس (١٨٥٤ - ١٨٩٦) أكثر من تأثرها بالعقيدة العلمية لكارل ماركس. واعتمدت الاشتراكية الأخلاقية بدرجة هائلة على المسيحية، فهناك على سبيل المثال ذلك التقليد الراسخ منذ زمن طويل والخاص بالاشتراكية المسيحية فى المملكة المتحدة، الذى تجسد فى القرن العشرين فى أعمال آر إتش تونى. وتتعلق الأخلاق المسيحية التى ألهمت الاشتراكية البريطانية بالأخوة العالمية، بمعنى الاحترام الواجب منحه لكل الأفراد باعتبارهم مخلوقات الله. وهو مبدأ تجسده إحدى الوصايا العشر "أحبوا جيرانكم كأنفسكم". وقد أدان تونى، فى كتابه مجتمع التملك (١٩٢١) الرأسمالية غير المنظمة بسبب أنها مدفوعة "بخطيئة الجشع" بدلاً من الإيمان "بالإنسانية المشتركة".

وكان مثل هذا الإلهام الدينى واضحًا فى أفكار لاهوت التحرير الذى أثر فى العديد من البلدان الكاثوليكية فى العالم النامى، وخصوصًا فى أمريكا اللاتينية.

(*) الإنسانية: فلسفة تعطى الأولوية الأخلاقية لإشباع الاحتياجات والتطلعات الإنسانية.

فبعد سنوات من تقديم الأساقفة الروم الكاثوليك التأييد للأنظمة القمعية فى أمريكا اللاتينية، أعلنوا فى اجتماعهم عام ١٩٦٨، فى ميدلين فى كولومبيا "خيار تفضيل مصالح الفقراء". واعتبر أن المسئوليات الدينية لرجال الكنيسة تمتد لما وراء المجال الروحى الضيق وتضم الصراعات السياسية والاجتماعية للناس العاديين. وبالرغم من إدانة البابا يوحنا بولس الثانى والفاتيكان لذلك، شن القساوسة الراديكاليون فى العديد من أجزاء أمريكا اللاتينية حملات ضد الفقر والقمع السياسى، بل إنهم فى بعض الأوقات وقفوا وراء الحركات الثورية الاشتراكية. وبالمثل ألهم الدين الحركات الاشتراكية فى البلدان التى يسودها الإسلام فى شمال أفريقيا والشرق الأوسط وآسيا. وارتبط الإسلام بالاشتراكية من زاوية حضه على مبادئ العدالة الاجتماعية والإحسان والتعاون، وتحريمه للربا والاستغلال.

غير أن الاشتراكية الديمقراطية بتخليها عن التحليل العلمى لصالح المبادئ الأخلاقية أو الدينية أضعفت الأساس النظرى للاشتراكية. وعنيت الديمقراطية الاشتراكية بصورة أولية بمفهوم التوزيع العادل أو المنصف للثروة فى المجتمع، وهو ما تمثل فى المبدأ القائد للديمقراطية الاشتراكية، ألا وهو **العدالة الاجتماعية**(*). ونتيجة لذلك أصبحت الديمقراطية الاشتراكية تمثل نطاقًا واسعًا من الآراء تمتد من التزام الجناح اليسارى بتوسيع قاعدة المساواة والتوسع فى الملكية الجماعية للثروة، حتى قبول الجناح اليمنى بالحاجة لكفاءة السوق والاعتماد الفردى على الذات الذى لا يكاد يتميز عن بعض أشكال الليبرالية أو المحافظة. وبالرغم من ذلك قامت محاولات لمنح الديمقراطية الاشتراكية أساسًا نظريًا، وتعلقت عادة بإعادة اختبار الرأسمالية ذاتها وإعادة تعريف غايات الاشتراكية.

الاشتراكية التصحيحية

إن الهدف الأصلى والأساسى للاشتراكية هو ضرورة امتلاك الثروة الإنتاجية بشكل عام من قبل الجميع، وأن تستخدم لذلك من أجل النفع العام. ويتطلب ذلك إلغاء الملكية الخاصة والانتقال من النمط الرأسمالى إلى النمط الاشتراكى للإنتاج، ويكون ذلك عادة من خلال عملية تغيير ثورى. وتعد الرأسمالية، من وجهة النظر تلك، غير

(*) العدالة الاجتماعية: التوزيع المبرر أخلاقيًا للثروة الذى يستدعى الالتزام بدرجة أكبر من المساواة.

قابلة للإنقاذ، فهى نظام للاستغلال والقمع الطبقى يستحق الإلغاء بجملته لا أن يجرى إصلاحه. وعلى أية حال، صار بعض الاشتراكيين بحلول القرن التاسع عشر يعتقدون أن تحليل الرأسمالية بهذه الصورة معيب. ولعل أوضح تعبير نظرى عن ذلك الاعتقاد، يوجد فى كتاب **الاشتراكية التطورية** (١٨٩٨) لإدوارد برنستين، الذى أخذ على عاتقه إجراء نقد شامل لماركس، وتلك أول محاولة كبرى للماركسية **التصحيحية**(*).

لقد كان اقتراب برنستين النظرى إمبريقيًا إلى حد كبير؛ ذلك أنه رفض منهج ماركس فى التحليل ـ أى المادية التاريخية ـ لأن التنبؤات التى قام بها ماركس ثبت عدم صحتها. وأثبتت الرأسمالية أنها ثابتة ومرنة، وبدلاً من زيادة كثافة الصراع الطبقى وشطر المجتمع الرأسمالى إلى "طبقتين كبريين" (البرجوازية والبروليتاريا) رأى برنستين أن الرأسمالية آخذة بشكل متزايد فى التعقد والتمايز. وعلى وجه الخصوص، اتسعت ملكية الثروة كنتيجة لإدخال شركات الأسهم المشتركة التى يملكها عدد من المساهمين، بدلاً من أحد الصناعيين الأقوياء بمفرده. كما امتلأت صفوف الطبقات الوسطى بسبب العدد المتزايد من الموظفين من ذوى الرواتب، والتقنيين، والمسئولين الحكوميين والعمال المتخصصين، الذين لا ينتمون لا إلى الرأسماليين ولا إلى البروليتاريا. ومن وجهة نظر برنستين، لم تعد الرأسمالية نظامًا من القمع الطبقى العارى، ولذلك غدا بالإمكان إصلاح الرأسمالية عن طريق تأميم الصناعات الكبرى ومد الحماية القانونية ومنافع الرفاه للطبقة العاملة، وهى العملية التى وثق برنستين بإمكانية تحقيقها سلميًا وديمقراطيًا.

كانت الأحزاب الاشتراكية تصحيحية على مستوى الممارسة، إن لم يكن دائمًا على مستوى التنظير، فلقد عزمت على "ترويض" الرأسمالية بدلاً من إلغائها. وفى بعض الحالات، أبقت على التزامها الرسمى بالأهداف الأساسية، كما فى حالة إصرار حزب العمال البريطانى على "الملكية المشتركة لوسائل الإنتاج والتوزيع والتبادل"، مثلما جاء فى الفقرة ٤ من دستور عام ١٩١٨ للحزب. وبالرغم من ذلك، أسقط الديمقراطيون الاشتراكيون، مع مضى القرن العشرين، التزامهم بالتخطيط حيث اعترفوا بكفاءة

(*) التصحيحية: مراجعة أو تجديد النظرية السياسية التى تختلف عن التأويلات المبكرة، فى محاولة لتقديم النظرة "المصححة".

وفاعلية السوق الرأسمالى. وأسقط حزب العمال الديمقراطية الاشتراكى فى السويد فكرة التخطيط فى ثلاثينيات القرن العشرين، وكذلك فعل الديمقراطيون الاشتراكيون بألمانيا الغربية، وذلك فى مؤتمر باد جودسبرج فى عام ١٩٥٩، إذ تم قبول مبدأ "المنافسة إن أمكن، والتخطيط عند الضرورة". وفى المملكة المتحدة، انتهى عرض محاولة مماثلة لاعتناق التصحيحية رسميًا بالفشل، وذلك فى أواخر خمسينيات القرن العشرين، عندما رفض زعيم الحزب آنذاك هيوجيتكل محاولة إلغاء الفقرة (٤). ومع ذلك لم يبد حزب العمال عند وصوله للسلطة أية نية لإجراء تأميم.

ولم يبق إلغاء التخطيط والتأميم الشامل للديمقراطية الاشتراكية سوى ثلاثة أهداف متواضعة. أولها الاقتصاد المختلط أى الجمع بين الملكية العامة والخاصة، ويقف ذلك بين رأسمالية السوق الحر والنظام الجماعى الذى تقوم عليه الدولة. وكان التأميم وقت اعتناق فكرته من قبل الديمقراطيين الاشتراكيين انتقائيًا بشكل ثابت وقاصرًا على "القطاعات القائدة" للاقتصاد أو الصناعات التى يعتقد أنها "احتكارات طبيعية". فقامت حكومة أتلى العمالية بين عامى (١٩٤٥ و١٩٥١)، على سبيل المثال، بتأميم المرافق الكبرى ـ كالكهرباء والغاز والفحم والصلب والسكك الحديدية وما إلى ذلك، لكنها تركت معظم الصناعات البريطانية فى يد القطاع الخاص. ثانيًا، سعى الديمقراطيون الاشتراكيون إلى تنظيم أو إدارة الاقتصادات الرأسمالية من أجل الحفاظ على النمو الاقتصادى والإبقاء على مستوى البطالة منخفضًا. وبعد عام ١٩٤٥، تحولت معظم الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية إلى الكينزية (انظر ثبت المذاهب، ص. ك) كوسيلة للتحكم فى الاقتصاد وتحقيق التوظيف الكامل. ثالثًا، انجذب الاشتراكيون لدولة الرفاه باعتبارها الوسيلة الرئيسية لإصلاح الرأسمالية أو إضفاء الطابع الإنسانى عليها. وتم النظر إلى دولة الرفاه كميكانيزم للتوزيع سيساعد على تحقيق المساواة الاجتماعية واستئصال الفقر. ولم تعد الرأسمالية محتاجة إلى إلغائها، ولكن إلى أن يتم تعديلها فحسب من خلال مؤسسة رأسمالية الرفاه أو الرأسمالية المصلحة.

وقد حاول السياسى والمنظر الاجتماعى البريطانى أنطونى كروسلاند (١٩١٨ ـ ١٩٧٧)، مستقبل الاشتراكية (١٩٥٦)، تقديم مادة نظرية لتلك التطورات وتحديث

أطروحات برنستين. ورفع لواء **المدرائية**(*) عن طريق الاعتقاد بأن الرأسمالية الحديثة لا تحمل سوى القليل من الشبه لنموذج القرن التاسع الذى كان فى ذهن ماركس. ورأى كروسلاند أن هناك طبقة جديدة من المدراء والخبراء والتكنوقراط اقتلعت الطبقة الرأسمالية القديمة، وباتت تسيطر على كل المجتمعات الصناعة المتقدمة، سواء الرأسمالية أو الشيوعية. واعتقد كروسلاند أن ملكية الثروة صارت منفصلة عن السيطرة عليها، فبينما يهتم حملة الأسهم، الذين يمتلكون المشروعات، بالربح بصورة أساسية، هناك نطاق أوسع من الأهداف للمديرين ذوى الرواتب، الذين يتخذون القرارات اليومية. ويدخل ضمن أهداف المديرين الحفاظ على تناغم الصناعات وكذلك الصورة العامة لشركتهم. ومن أجل ذلك لم تعد الماركسية ذات جدوى: فإذا لم يعد من الممكن النظر إلى الرأسمالية كنظام للاستغلال الطبقى، ستكون تلك الأهداف الأساسية للماركسية كالتأميم والتخطيط قد انقضى زمانها.

وبذلك يعيد كروسلاند وضع الاشتراكية فى إطار سياسات العدالة الاجتماعية، بدلاً من سياسات الملكية، فلا تحتاج الثروة لأن تمتلك بصورة مشتركة، ولكن من المستطاع إعادة توزيعها بواسطة دولة الرفاه، التى يتم تمويلها بالضرائب التصاعدية. وعلى أية حال، أقر كروسلاند أن النمو الاقتصادى يلعب دورًا حاسمًا فى تحقيق الاشتراكية، ذلك أن الاقتصاد الذى ينمو يعد جوهريًا بالنسبة لتوليد عوائد الضرائب اللازمة لتمويل الإنفاق الاجتماعى الأكثر سخاءً. ويضاف إلى ذلك أن الأغنياء سيكونون على استعداد لتمويل المحتاجين فقط إذا ضمن النمو الاقتصادى مستويات المعيشة الخاصة بهم.

أزمة الديمقراطية الاشتراكية

أثناء أوائل الفترة التالية لعام ١٩٤٥، بدا أن الديمقراطية الاشتراكية الكينزية أو التقليدية قد انتصرت. وكانت قوتها تكمن فى أنها ألجمت ديناميكية السوق دون الاستسلام لمستويات عدم المساواة وعدم الاستقرار، التى اعتقد ماركس أنها ستقود إلى انهيار الرأسمالية. ومع ذلك، فقد قامت الديمقراطية الاشتراكية الكينزية على

(*) المدرائية: النظرية التى تقضى بأن الطبقة الحاكمة من المديرين وموظفى الدولة - أى أولئك الذين يتمتعون بالمهارات التقنية والإدارية - يسيطرون على كل من المجتمعات الرأسمالية والشيوعية.

حل وسط غير مستقر بصورة جوهرية (كما يُدعى). ومن ناحية، كان هناك قبول براجماتى للسوق باعتباره الوسيلة الوحيدة التى يعتمد عليها لتوليد الثروة، ويعنى التحول على مضض لاستراتيجية السوق أن الديمقراطيين الاشتراكيين سلموا بعدم وجود بديل اشتراكى للسوق قابل للتحقق، الأمر الذى يدل على أن بعث المشروع الاشتراكى لم يكن سوى محاولة لإصلاح الرأسمالية وليس لاستبدالها. ومن ناحية أخرى، بقيت الأخلاق الاشتراكية فى شكل التزام بالعدالة الاجتماعية، وارتبط ذلك بدوره بذلك الفهم القاصر للمساواة باعتبارها مساواة فى التوزيع، وتلك فكرة أنه لابد من إنقاص الفقر وتطبيق عدم المساواة عن طريق إعادة توزيع الثروة من الغنى إلى الفقير.

ويوجد صراع فى قلب الديمقراطية الاشتراكية الكينزية بين التزامها بالكفاءة الاقتصادية والتزامها بالمساواة. وخلال فترة "الازدهار الكبير" عقب الحرب، لم يفرض على الديمقراطيين الاشتراكيين مواجهة هذا الصراع لأن النمو المستديم وانخفاض البطالة وانخفاض التضخم أدوا إلى تحسن مستويات المعيشة لجميع الفئات الاجتماعية وساعد على تمويل خدمات الرفاه بدرجة أكثر سخاءً. لكن الركود الذى حدث فى السبعينيات والثمانينيات ولد ضغوطًا داخل الديمقراطية الاشتراكية، وخلق استقطابًا داخل الفكر الاشتراكى بين جناحين يسارى ويمينى، متبلورين بصورة واضحة. وأفرز الركود "أزمة مالية لدولة الرفاه"، وفى الوقت ذاته زاد من الطلب على خدمات الرفاه، مع معاودة ظهور البطالة، وكذلك قلص الركود عوائد الضرائب التى كانت تمول الإنفاق على الرفاه، ذلك أن عددًا أقل من الناس كانت لهم وظائف، وصارت الأعمال أقل ربحًا. وهناك سؤال صعب تتعين الإجابة عنه: أينبغى على الديمقراطيين الاشتراكيين أن يحاولوا استعادة كفاءة اقتصاد السوق، وهو ما قد يعنى خفض التضخم وكذلك الضرائب؟ أم ينبغى أن يدفعوا عن الفقراء وذوى الأجور المنخفضة عن طريق تدعيم أو حتى التوسع فى خدمات الرفاه؟

ازدادت حدة أزمة الديمقراطية الاشتراكية فى الثمانينيات والتسعينيات. لمجموعة من العوامل الأخرى. ففى المقام الأول، انهارت الفاعلية الانتخابية للديمقراطية الاشتراكية بسبب إزالة الصناعات الثقيلة وانكماش الطبقة العاملة التقليدية، التى هى

بمثابة القاعدة الاجتماعية للديمقراطية الاشتراكية الكينزية. وفى حين سار المد الديمقراطى فى أوائل فترة ما بعد عام ١٩٤٥، مع السياسات التقدمية، فقد استقر منذ الثمانينيات حول مصالح ما يطلق عليه جيه كيه جالبريت (١٩٨٢) "الأغلبية القانعة". ودفعت الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية ثمنًا باهظًا لتلك التحولات الاجتماعية والانتخابية، فعلى سبيل المثال فقد حزب العمال البريطانى أربعة انتخابات عامة متتالية بين عامى (١٩٧٩ و١٩٩٢)، وخرج الحزب الاشتراكى الديمقراطى بألمانيا من السلطة بين عامى (١٩٨٢ و١٩٩٨)، ومنى الحزب الاشتراكى الفرنسى بهزائم فادحة، خصوصًا فى عامى (١٩٩٣ و٢٠٠٢)، عندما أخفق المرشح الاشتراكى، ليونيل جوسبان، تجاوز المرحلة الأولية للانتخابات الرئاسية. ثانيًا، تضررت الفاعلية الاقتصادية للديمقراطية الاشتراكية بسبب ازدهار العولمة الاقتصادية، ذلك أن اندماج الاقتصادات القومية فى النظام الرأسمالى العالمى الأكبر جعل الكينزية غير صالحة للتطبيق، لأن السياسات الكينزية تتطلب إدارة الحكومات للاقتصادات القومية المتمايزة. ليس هذا فحسب، بل قاد ذلك الاندماج إلى ازدياد حدة المنافسة الدولية، مما ولد ضغوطًا لخفض مستويات الضرائب والإنفاق، وخصوصًا بإصلاح دولة الرفاه. وكذلك لتشجيع مرونة العمالة. ثالثًا، تضررت المصداقية الفكرية للديمقراطية الاشتراكية بصورة بالغة السوء لانهيار الشيوعية، حيث لم ينجم عن ذلك فحسب عالم يخلو من أى شكل اقتصادى بارز غير رأسمالى، ولكنه أيضًا هدم الإيمان بما أسماه أنتونى جيدنز (انظر ثبت المفكرين، ص. ب) "النموذج السيبرنطيقى" للاشتراكية. وفيه تقوم الدولة باعتبارها عقل المجتمع بدور الفاعل الرئيسى للإصلاح الاجتماعى والاقتصادى. وفى ضوء ذلك، يمكن رؤية الديمقراطية الاشتراكية الكينزية فقط كنسخة أكثر تواضعًا من اشتراكية الدولة "الموجهة من أعلى" التى جرت إزاحتها بشكل مفاجئ فى ثورات (١٩٨٩ ـ ١٩٩١).

التصحيحية الجديدة والطريق الثالث

منذ ثمانينيات القرن العشرين، مرت الأحزاب الاشتراكية الإصلاحية فى أرجاء العالم بدورة إصلاحية أخرى، يطلق عليها أحيانًا التصحيحية الجديدة، وفيها نأت تلك الأحزاب بنفسها، بدرجة تزيد أو تنقص، عن مبادئ والتزامات الديمقراطية الاشتراكية

التقليدية. وقد جرى وصف هذا الموقف الأيديولوجى بطرق شتى، كالديمقراطية الاشتراكية "الجديدة"، و"**الطريق الثالث**(*)"، و"الوسط الراديكالى"، و"الوسط الفعال"، و"الوسط الجديد". ولكن تحيط ظلال الجدال والاضطراب بالموقف الأيديولوجى للتصحيحية الجديدة وبعلاقتها بالديمقراطية الاشتراكية خاصة وبالاشتراكية بوجه عام. ويعزى ذلك إلى أن التصحيحية الجديدة اتخذت أشكالاً مختلفة فى البلدان المختلفة. ولذلك يوجد عدد من المشروعات التصحيحية الجديدة، بما فى ذلك تلك التى ارتبطت ببيل كلينتون والديمقراطيين "الجدد" فى الولايات المتحدة، وبتونى بلير وحزب العمل "الجديد" فى المملكة المتحدة، وكذلك تلك المشروعات التى ظهرت فى دول مثل ألمانيا وهولندا وإيطاليا ونيوزيلاندا. وتتسم هذه المشروعات فى بعض الحالات بطابع غير اشتراكى أو ما بعد اشتراكى، بينما جرت فى حالات أخرى محاولة صريحة لإنقاذ القيم الاشتراكية أو على الأقل الديمقراطية الاشتراكية.

ويعتبر العامل المركزى فى التصحيحية الجديدة هو محاولة تطوير ما يسمى "بالطريق الثالث"، الذى يلخص بشكل واسع فكرة البديل لكل من الرأسمالية والاشتراكية. ويمثل الطريق الثالث فى شكله الحديث، بصورة أكثر تحديدًا، بديلاً للديمقراطية الاشتراكية على الطراز القديم وكذلك لليبرالية الجديدة. ورغم أن الطريق الثالث غير دقيق (ربما بصورة جوهرية) وعرضة لعدد من التأويلات، يتسنى لنا أن نتعرف على عدد من الموضوعات المميزة للطريق الثالث. وأول هذه الموضوعات هو الاعتقاد أن الاشتراكية، على الأقل فى شكل تدخل الدولة من أعلى لأسفل، قد ماتت، وليس هناك بديل "لاقتصاد السوق الديناميكى" كما أشارت المادة الرابعة المعدلة من دستور حزب العمال البريطانى لعام ١٩٩٥. ويتماشى مع ذلك القبول العام للعولمة، والاعتقاد أن الرأسمالية قد تحولت إلى "مجتمع المعلومات" أو "اقتصاد المعرفة"، الذى يركز فى المقام الأول على تكنولوجيا المعلومات والمهارات الفردية ومرونة كل من قوة العمل ورأس المال. ويعنى التفضيل العام للسوق على الدولة، وتبنى موقف مؤيد للمشروع الخاص ولرأس المال، أن الطريق الثالث يسعى إلى البناء على الثورة الليبرالية الجديدة فى الثمانينيات والتسعينيات وليس إلى الانقلاب عليها.

(*) الطريق الثالث: يتعلق هذا المفهوم بشكل اقتصادى بديل لكل من اشتراكية الدولة ورأسمالية السوق الحر. والذى سعى وراءه فى أوقات مختلفة المحافظون والاشتراكيون والفاشيست.

أما الاعتقاد الرئيسى الثانى للطريق الثالث فهو التأكيد على المجتمع والمسئولية الأخلاقية، ذلك أن للمجتمع بالطبع إرثًا اشتراكيًا طويلاً يعتمد، كما هى الحال بالنسبة لفكرتى الأخوة والتعاون، على فكرة الجوهر الاجتماعى. ورغم قبول الطريق الثالث للعديد من النظريات الاقتصادية لليبرالية الجديدة، فهو يرفض بصرامة الأساس الفلسفى لتلك النظريات فضلاً عن تداعياتها الأخلاقية والاجتماعية. وتكمن خطورة أصولية السوق فى أنها تنتج حالة تسمى "مباح للجميع" التى تعصف بالأسس الأخلاقية للمجتمع. ورغم ذلك تسعى بعض أشكال الطريق الثالث، وخصوصًا ما يطلق عليه "مشروع بلير" فى المملكة المتحدة، إلى دمج الأفكار **المجتمعية**(*) بالأفكار الليبرالية، بما يخلق شكلاً من الليبرالية المجتمعية التى تشبه من عدة نواح "الليبرالية الجديدة" فى أواخر القرن التاسع عشر. ويتمثل المعتقد المركزى لليبرالية المجتمعية فى أن الحقوق والمسئوليات تترابطان بصورة جوهرية، إذ يتعين أن تتم موازنة الحقوق بالمسئوليات والعكس صحيح. وتقوم تلك النظرة على ما يطلق عليه "الفردية الجديدة" التى تعتنق مبدأ الاستقلالية لكنها تصر على أن الأفراد يتحركون داخل سياق من الاعتماد والتأثير المتبادل.

ثالثًا، يميل أنصار الطريق الثالث إلى نظرة توافقية للمجتمع وذلك بالتمايز مع النظرة الصراعية للمجتمع عند الاشتراكيين. ويتضح هذا على سبيل المثال فى اتجاه المجتمع ذاته إلى تسليط الضوء على الروابط التى تربط كل أعضاء المجتمع، ومن ثم تجاهل أو إخفاء الفوارق الطبقية وعدم المساواة الاقتصادية. وبالمثل، تشير فكرة "الاقتصاد الموجه بالمعرفة" إلى أن الجوائز المادية لم تعد تتوزع على أساس عدم المساواة الهيكلية، ولكنها تناظر الآن بصورة وثيقة التوزيع المرن للمهارات المرتبطة بالعمل فى المجتمع. وينعكس الإيمان بالإجماع والتناغم الاجتماعى أيضًا فى الإطار القيمى للطريق الثالث، الذى يرفض اقتراب (إما/ أو) الذى يرتبط بالتفكير الأخلاقى والأيديولوجى المتعارف عليه، بل يقترح ما يكاد يقترب من نظرة غير ثنائية للعالم. ولذلك يؤيد ساسة الطريق الثالث بصورة نمطية المشروع الخاص والإنصاف، والفرصة والأمن، والاعتماد على الذات والاعتماد المتبادل، وما إلى ذلك.

(*) المجتمعية: الاعتقاد أن الذات أو الشخص يتكون من خلال المجتمع بمعنى عدم وجود "ذوات منفردة" (انظر ثبت المذاهب، ص. ل).

رابعًا، أحل الطريق الثالث الاهتمام بالاندماج الاجتماعى محل الالتزام الاشتراكى التقليدى بالمساواة، ويتضح ذلك فى التركيز على الأفكار الليبرالية كالفرصة وحتى حكم أصحاب الكفاءة. وهكذا جرى اختزال مبدأ المساواة إلى مجرد الاعتقاد بالمساواة فى الفرص أو المساواة "المبنية على الأرصدة"، بمعنى الحق فى الوصول للأرصدة والفرص التى تمكن الأفراد من تحقيق إمكاناتهم. ولهذا ترفض بصورة نمطية مقترحات الطريق الثالث المتعلقة بإصلاح نظام الرفاه كلاً من التأكيد الليبرالى الجديد على "أن تقف على قدميك وحدك" والإيمان الديمقراطى الاشتراكى بالرفاه "من المهد إلى اللحد". وبدلاً من ذلك، يتعين أن يستهدف نظام الرفاه "المستبعدين اجتماعيًا" وأن يتبع الاقتراب الليبرالى الحديث فى "مساعدة الناس الذين يساعدون أنفسهم"، أو كما صاغ كلينتون الأمر، إعطاء الناس "يد المساعدة وليس مساعدة مالية". وينبغى أن تسعى سياسات الرفاه على وجه الخصوص إلى توسيع إمكانية الوصول إلى فرص العمل، بما يتفق مع فكرة عمل - الرفاه (Workfare)(*) الأمريكية، التى تشير إلى أن دعم الرفاه ينبغى أن يكون مشروطًا باستعداد ورغبة الفرد فى السعى للحصول على عمل وفى أن يصبح معتمدًا على ذاته.

وأخيرًا، يتسم الطريق الثالث بنوع جديد من التفكير حول الدور الملائم للدولة، إذ يؤيد الطريق الثالث فكرة دولة التنافس أو دولة السوق. ودولة التنافس هى تلك الدولة التى يتمحور دورها الرئيسى حول اتباع استراتيجيات من أجل الرخاء القومى فى ظل المنافسة العالمية المتزايدة. ويجب أن تركز الدولة لذلك على الاستثمار الاجتماعى، وهو ما يعنى تحسين البنية التحتية للاقتصاد، وفوق ذلك تقوية مهارات ومعارف قوة العمل فى المجتمع. ولذا يتعين أن يشغل التعليم وليس الضمان الاجتماعى قمة أولويات الحكومة، فلقد صار التعليم ذا قيمة ليس فى حد ذاته أو لأنه يدفع نحو المزيد من التنمية الذاتية (كما تقضى الرؤية الليبرالية الحديثة)، ولكن لأنه يشجع القابلية للتوظف (employability) ويحقق منافع للاقتصاد (كما تقضى الرؤية النفعية أو الليبرالية الكلاسيكية). ومن هذا المنظور، تعد الحكومة فاعلاً ثقافيًا بصورة أساسية،

(*) Workfare: هذه الكلمة الإنجليزية مركبة من كلمتى Work أى العمل و welfare أى الرفاه، وتشير إلى نظام للرفاه يتطلب بعض العمل أو التدريب من قبل من يحصلون على خدمات الرفاه التى يقدمها. (المترجم).

غرضه الأساسى تشكيل أو إعادة تشكيل مواقف وقيم ومهارات ومعتقدات ومعارف الناس، بدلاً من تنفيذ برنامج للهندسة الاقتصادية والاجتماعية.

الاشتراكية فى القرن الأول والعشرين

يرى البعض أن الحديث عن الاشتراكية فى القرن الواحد والعشرين أمر غير مجد، فلقد ماتت الاشتراكية ونعاها الكثيرون، والأدلة التى تدعم تلك النظرة مألوفة للغاية. فقد أزالت ثورات أعوام (١٩٨٩ ـ ١٩٩١) بأوربا الشرقية آخر معاقل "الاشتراكية القائمة بالفعل"، وحيثما نجت الأنظمة الاشتراكية اسمًا، كما فى الصين وكوبا، فذلك فقط بسبب استعداد الأحزاب الشيوعية لإدخال إصلاحات السوق. وفى الأماكن الأخرى، تفر الأحزاب الاشتراكية البرلمانية من مبادئها التقليدية، سعيًا وراء المصداقية الانتخابية عن طريق إبداء التعاطف مع اقتصادات السوق. وتركز الجدال الجاد الوحيد حول سبب موت الاشتراكية، وعلل منظرو نهاية التاريخ مثل فرانسيس فوكوياما (١٩٩٢) ذلك بالأخطار الكامنة فى كل النماذج الاشتراكية وبالتفوق الواضح للرأسمالية الليبرالية. وسلط آخرون الضوء على الميل الذى لا يقاوم للاقتصاد العالمى لجذب كل الأمم نحو نظام رأسمالى تظلله العولمة. وما زال آخرون يؤكدون أن انكماش القاعدة السياسية للاشتراكية من جماهير الطبقة العاملة إلى طبقة دنيا منعزلة وغير مسيسة. وأيًا ما يكون التفسير، فالعالم قد شهد نقلة درامية ودائمة نحو اليمين، ملقيًا الاشتراكية، فيما أطلق عليه ليون تروتسكى (انظر ثبت المفكرين، ص. س)، فى سياق مختلف تمامًا، "سلة مهملات التاريخ".

وعلى أية حال، من غير المرجح أن يستسلم الاشتراكيون الذين يتمتعون بحس تاريخى أطول لذلك الإحباط، ومثلما ثبت خطأ التنبؤات فى أوائل القرن العشرين بصدد حتمية انتصار الاشتراكية، فعلى الأرجح ستكون المزاعم الخاصة بموت الاشتراكية التى أطلقت فى بدايات القرن الواحد والعشرين غير مؤكدة. وبالفعل اعتبرت ليبرالية السوق الحر حتى فترة قريبة، أى فى الستينيات، لا فائدة فيها، بينما بدت الاشتراكية تحقق تقدمًا لا يقاوم. وتقوم الآمال المنعقدة حول نجاة الاشتراكية إلى حد كبير على أوجه القصور المزمنة وربما الجوهرية فى النظام الرأسمالى. وعبر رالف ميليباند عن ذلك فى عمله الأخير، الاشتراكية فى عصر الشك، "إن فكرة التحول الكامل للرأسمالية وتمثيلها لأفضل ما يطمح النوع الإنسانى فى تحقيقه لهى

وصمة عار على جبين الجنس البشرى" . وبهذا المعنى، سيكون مصير الاشتراكية البقاء حتى لو كان ذلك كتذكرة لأن التنمية الإنسانية تتجاوز فردية السوق. ويُضاف إلى ذلك أن العولمة قد تجلب للاشتراكية فرصًا وتحديات، ومثلما تتحول الرأسمالية بسبب الأهمية المتنامية للبعد العابر للقوميات فى الحياة الاقتصادية، قد تكون الاشتراكية فى قلب عملية تحول إلى نقد للاستغلال وعدم المساواة المرتبطين بالعولمة. ورغم أن ذلك النقد غير متقدم من الناحية النظرية، فهو يمثل طليعة الحركة الوليدة المضادة للرأسمالية أو المضادة للعولمة. وبعبارة أخرى، قد تولد الاشتراكية فى القرن الواحد والعشرين فى صورة حركة عالمية مضادة للرأسمالية.

ولكن لو نجحت الاشتراكية، فأى نوع من الاشتراكية ستكون عليه؟ يبدو من الواضح أنها لن تستلهم السلطوية البيروقراطية للحقبة السوفياتية، وقد تكون الماركسية ـ اللينينية قد ماتت بالفعل وسيذرف الاشتراكيون القليل من الدمع عليها. ولعل أحد تداعيات ذلك هو إعادة تقييم تراث ماركس بعد أن يتم تخليصه الآن من اللينينية والستالينية. وعلى أية حال سيكون ذلك على الأرجح ماركس الاشتراكى الإنسانى بدلاً من صورة ماركس، **الحتمية**(*)، الاقتصادى التى كانت مألوفة فى القرن العشرين. وستتبقى مهمة فيما يتصل بالاشتراكية البرلمانية، ذلك أن الديمقراطية الاشتراكية الكينزية، على الأقل فى صورتها فى حقبة ما بعد عام ١٩٤٥، قد تكون أزيلت، ولكن يتبقى أن يظهر بديل فعال سياسيًا وانتخابيًا لرأسمالية السوق. ويقدم الاهتمام بالطريق الثالث وبأية مشروعات تصحيحية جديدة أدلة دامغة على الرغبة فى "التفكير الجديد" بداخل الاشتراكية، وعلى الحاجة لمقاومة أصولية الليبرالية الجديدة، إلا أنه يصعب اعتبار ذلك برهانًا على بعث الاشتراكية من جديد. وما زال البحث مستمرًا فى الوقت الحالى عن منظور إرشادى اشتراكى جديد.

(*) الحتمية: الإيمان بأن الأفعال والاختيارات البشرية تحدد تمامًا بواسطة عوامل خارجية؛ وتستدعى الحتمية أن الإرادة الحرة مجرد خرافة.

منظورات عن المساواة	
الليبراليون	يرون أن الناس "ولدوا" متساوين، بمعنى أنهم يتمتعون بنفس القيمة، ويستدعى ذلك المساواة الرسمية، وخصوصًا المساواة السياسية والقانونية وكذلك المساواة فى الفرص؛ لكن المساواة الاجتماعية ستهدد الحرية على الأرجح وتعاقب الموهبة. وبينما يؤكد الليبراليون الكلاسيكيون على الحاجة للحكم الصارم لأهل الكفاءة والحوافز الاقتصادية، يرى الليبراليون المحدثون أن المساواة الحقيقية فى الفرص تتطلب مساواة اجتماعية نسبية.
المحافظون	نظروا إلى المجتمع تقليديًا باعتباره هيراركيًا بصورة طبيعية، ولذلك لم يلقوا بالاً للمساواة باعتبارها هدفًا مجردًا غير قابل للتحقق. ومع ذلك، يبدى اليمين الجديد إيمانًا فرديًا قويًا بالمساواة فى الفرص ويؤكد فى ذات الوقت على المنافع الاقتصادية لعدم المساواة المادية.
الاشتراكيون	يعتبرون المساواة قيمة أساسية ويؤيدون المساواة الاجتماعية على وجه الخصوص. ورغم التحولات الفكرية داخل الديمقراطية الاشتراكية باتجاه الاعتقاد الليبرالى فى المساواة فى الفرص، جرى النظر إلى المساواة الاجتماعية، سواء بمعناها النسبى (الديمقراطى الاشتراكى) أو المطلق (الشيوعى) على أنها جوهرية لتأمين التماسك الاجتماعى والأخوة، ولتحقيق العدالة أو الإنصاف، ولتوسيع نطاق الحرية بالمعنى الإيجابى.
الفوضويون	يضعون تركيزًا خاصًا على المساواة السياسية التى تفهم على أنها الحق المطلق والمتساوى بين الناس فى الاستقلالية الشخصية، وهو ما يستدعى أن كل أشكال عدم المساواة السياسية تقترب من القهر. ويؤمن الشيوعيون الفوضويون

	بالمساواة الاجتماعية المطلقة التى تتحقق من خلال الملكية الجماعية للثروة الإنتاجية.
الفاشستيون	يؤمنون أن النوع الإنسانى يتسم بعدم المساواة الجذرية، سواء بين القادة والأتباع أو بين الأمم والأعراق المختلفة فى العالم. ورغم ذلك يوحى التركيز على الأمة أو العرق بالمساواة بين كل أعضائهما، على الأقل فيما يتصل بالهوية الاجتماعية المركزية.
النسويات	يأخذن المساواة على أنها تعنى المساواة الجنسية، بمعنى المساواة فى الحقوق والفرص (النسوية الليبرالية) أو المساواة فى القوة الاجتماعية أو الاقتصادية (النسوية الاشتراكية) بغض النظر عن النوع. وعلى أية حال ارتأت بعض النسويات الراديكاليات أن المطالبة بالمساواة قد تقود ببساطة إلى جعل النساء "متماهيات مع الذكور".
الأيكولوجيون	يقدمون مفهوم المساواة العضوية، التى تؤكد على أن كل أشكال الحياة تتمتع بحقوق متساوية فى "العيش والازدهار". وينظرون إلى المفاهيم الاصطلاحية للمساواة باعتبارها متمركزة حول الإنسان، بمعنى أنها تستبعد مصالح كل الكيانات العضوية والكائنات بخلاف النوع البشرى.

منظورات عن الاقتصاد	
الليبراليون	يرون الاقتصاد على أنه جزء حيوى من المجتمع المدنى ويفضلون بقوة النظام الاقتصادى الرأسمالى أو نظام السوق القائم على الملكية والمنافسة والحوافز المادية. وعلى أية حال، بينما يفضل الليبراليون الكلاسيكيون رأسمالية حرية العمل، يعترف الليبراليون المحدثون بقصور السوق ويقبلون بإدارة اقتصادية محدودة.

المحافظون	يظهرون تأييدًا واضحًا للمشروع الخاص لكنهم يفضلون تقليديًا التدخل البراجماتى المحدود، خشية حرية العمل المتاحة للجميع ومخاطر عدم الاستقرار الاجتماعى المصاحبة لها. لكن اليمين الجديد يؤيد الرأسمالية غير الخاضعة للقيود التنظيمية.
الاشتراكيون	الذين ينتمون للتقاليد الماركسية عبروا عن تفضيلهم للملكية العامة والمساواة الاجتماعية المطلقة، الذى تمخض فى الشيوعية الرسمية عن النظام الجماعى الذى تديره الدولة والتخطيط المركزى. لكن الديمقراطيين الاشتراكيين يؤيدون الرفاه أو الرأسمالية المقيدة، إيمانًا بأن السوق خادم جيد إلا أنه سيد فاشل.
الفوضويون	يرفضون أى شكل للسيطرة أو الإدارة الاقتصادية؛ وبينما يؤيد الشيوعيون الفوضويون الملكية المشتركة والإدارة الذاتية محدودة النطاق، يفضل الرأسماليون الفوضويون اقتصاد السوق غير الخاضع للقيود كلية.
الفاشيستيون	سعوا وراء "طريق ثالث" بين الرأسمالية والشيوعية جرى التعبير عنه عادة عن طريق الأفكار الكوربوراتية التى يفترض أنها توحد العمل ورأس المال فى كيان عضوى واحد. ويدعم الفاشيست التخطيط والتأميم كمحاولات لإخضاع الربح للاحتياجات (المزعومة) للأمة أو للعرق.
الأيكولوجيون	يدنيون كلاً من رأسمالية السوق وجماعية الدولة لهوسهما بالنمو ولعدم إمكانية استدامتهما بيئيًا، ولذا يجب أن يخضع الاقتصاد للأيكولوجى، ويتعين استبدال الرغبة فى الربح بأى ثمن بالاهتمام بالاستدامة والتناغم طويل الأمد بين النوع البشرى والطبيعة.

أسئلة للمناقشة

- ما هو المميز للنظرة الاشتراكية للمساواة؟
- لماذا يفضل الاشتراكيون الجماعية، وكيف حاولوا نشرها؟
- ما تداعيات محاولة تحقيق الاشتراكية بالأساليب الثورية؟
- ما تداعيات محاولة تحقيق الاشتراكية بالأساليب الديمقراطية؟
- على أية أسس تنبأ الماركسيون بالانهيار المحتم للرأسمالية؟
- إلى أى درجة عكست الشيوعية الرسمية الأفكار الكلاسيكية لماركس؟
- هل تعد الديمقراطية الاشتراكية نوعًا من الاشتراكية؟
- هل كان "الحل الوسط" الديمقراطى الاشتراكى مضطربًا بصورة جوهرية؟
- هل من الممكن أن يوجد طريق ثالث بين الرأسمالية والاشتراكية؟

قراءات إضافية

Giddens, A., *The Third Way: The Renewal of Social Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1998). Widely regarded as the key text of third-way politics.

Harrington, M., *Socialism: Past and Future* (London: Pluto Press, 1993). A committed, passionate and insightful discussion of where socialism has been and where it is going.

Martell, L. (ed.), *Social Democracy: Global and National Perspectives* (Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2001). A collection of articles that analyse developments within social democracy in the light of globalization, Europeanization and different national traditions.

McLellan, D., *The Thought of Karl Marx*, 2nd edn (London: Macmillan, 1980). A thorough and helpful introduction to Marx's work, supported by selective texts.

Moschonas, G., *In the Name of Social Democracy – The Great Transformation: 1945 to the Present* (London and New York: Verso, 2002). An impressive and thorough account of the nature, history and impact of social democracy that focuses on the emergence of 'new social democracy'.

Sassoon, D., *One Hundred Years of Socialism* (London: Fontana, 1997). A very stylish and detailed account of the life and times of democratic socialist ideas and movements.

Wright, A., *Socialisms: Theories and Practices* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1996). A good, brief and accessible introduction to the basic themes of socialism, highlighting the causes of disagreement within the socialist familv

الفصل الخامس

القوميـــة

نظرة تمهيدية

جرى استخدام كلمة "الأمة" منذ القرن الثالث عشر وهى تنحدر من الأصل اللاتينى (nasci) بمعنى أن يُولد، ويشير اللفظ (nation) إلى مجموعة من الناس يتحدون فى المولد أو مكان الميلاد، ولذلك توحى الكلمة فى استخدامها الأصلى بجنس من البشر أو بمجموعة عرقية، دون أن تكون لها دلالة سياسية. ولم تكتسب الكلمة أية دلالات سياسية حتى أواخر القرن الثامن عشر، حينما بدأ تصنيف الأفراد والجماعات إلى قوميات. وكان أول من استخدم لفظ "القومية" فى وسائل النشر عام ١٧٨٩، هو القس الفرنسى المعادى لليعاقبة أوغسطين بوريل. وبحلول منتصف القرن التاسع وعشر، جرى الاعتراف بالقومية على نطاق واسع كمذهب أو حركة سياسية؛ فكانت على سبيل المثال مكونًا رئيسيًا للثورات التى اكتسحت أرجاء أوروبا فى عام ١٨٤٨.

ويمكن تعريف القومية بشكل واسع على أنها؛ الاعتقاد أن الأمة هى المبدأ المركزى للتنظيم السياسى، ولذلك تقوم على افتراضين مركزيين. أولهما، أن الجنس البشرى ينقسم طبيعيًا إلى أمم متمايزة، وثانيهما أن الأمة أكثر وحدة ملائمة، وربما الوحدة الوحيدة الشرعية، للحكم السياسى. ولذلك عملت القومية السياسية الكلاسيكية على أن تجعل حدود الدولة تتطابق مع حدود الأمة، ومن هنا سيتطابق الانتماء القومى والمواطنة فى داخل ما يسمى الدولة ـ الأمة. لكن القومية ظاهرة أيديولوجية مركبة وعالية التنوع، فلا توجد فقط أشكال إثنية وثقافية وسياسية متمايزة للقومية، بل إن التداعيات السياسية للقومية اتسمت باتساع نطاقها وتناقضها فى بعض الأحيان. ومع

أن القومية قد ارتبطت بالإيمان بمبدأ حق تقرير المصير القائم على افتراض المساواة بين الأمم، إلا أنه استخدام للدفاع عن المؤسسات التقليدية والنظام الاجتماعى القائم، وكذلك لإشعال مشروعات الحرب والغزو والإمبريالية. وهكذا ارتبطت القومية بتقاليد أيديولوجية متمايزة بدرجة واسعة، تتراوح من الليبرالية إلى الفاشية.

الجذور والتطورات

ولدت فكرة القومية أثناء الثورة الفرنسية، ففى السابق كان ينظر إلى البلدان باعتبارها "مناطق" أو "إمارات" أو "ممالك". وكان سكان تلك البلدان يعدون "خاضعين" وتتشكل هويتهم السياسية بالولاء للحاكم أو لأسرة حاكمة، بدلاً من أى شعور بالهوية القومية أو **الوطنية**(*). لكن الثوار فى فرنسا الذى انتفضوا ضد لويس السادس عشر فى عام ١٧٨٩، قاموا بذلك باسم الشعب، واعتبروا السكان يكونون "الأمة الفرنسية". وقد تأثرت أفكارهم بكتابات جان جاك روسو (انظر ثبت المفكرين، ص. ح) وبالمذهب الجديد المتعلق بالحكم الذاتى للشعب. وهكذا كانت القومية عقيدة ديمقراطية وثورية، وتعكس فكرة أن "الخاضعين للتاج" يجب أن يصيروا "مواطنين لفرنسا"، وأن **الأمة**(**) يجب أن تكون سيدة نفسها. لكن تلك الأفكار لم تكن ملكًا خالصًا للفرنسيين، فخلال الحروب الثورية والنابليونية (١٧٩٢ ـ ١٨١٥) غزت فرنسا عدة أجزاء من القارة الأوربية، مما استثار مشاعر العداء تجاه فرنسا، وكذلك أيقظ الرغبة فى الاستقلال. وفى إيطاليا وألمانيا، اللتين كانتا مقسمتين منذ أمد طويل إلى مجموعة من الدويلات، ساعدت خبرة الغزو على تشكيل وعى بالوحدة القومية ـ لأول مرة ـ وهو ما جرى التعبير عنه من خلال لغة قومية جديدة، نقلت عن فرنسا. وكذلك انتشرت الأفكار القومية فى أمريكا اللاتينية، فى أوائل القرن التاسع عشر، حيث قاد سيمون بوليفار "المحرر" (١٧٨٣ ـ ١٨٣٠) ثورات ضد الحكم الإسبانى فيما كان آنذاك جرينادا الجديدة، أى بلدان كولومبيا وفنزويلا والإيكوادور وكذلك بيرو وبوليفيا فى الوقت الحالى.

(*) الوطنية: تعنى حرفيًا حب الشخص لوطنه الأم، وهى ارتباط نفسى وولاء للأمة أو للبلد (انظر ثبت المذاهب، ص. م).

(**) الأمة: مجموعة من الناس يرتبطون معًا عن طريق القيم والتقاليد المشتركة، واللغة والدين والتاريخ المشتركين، وعادة ما يشغلون نفس الرقعة الجغرافية (انظر ثبت المذاهب، ص).

وقد تطورت القومية من عدة نواح إلى واحدة من أكثر العقائد السياسية نجاحًا وجاذبية، وساعدت على تشكيل وإعادة تشكيل التاريخ فى العديد من الأجزاء فى العالم لما يربو على مائتى عام. وأعاد المد القومى الصاعد رسم خارطة أوربا فى القرن التاسع عشر، حينما بدأت الإمبراطوريات الأوتوقراطية المتعددة القوميات فى تركيا والنمسا وروسيا فى الانهيار فى وجه الضغوط الليبرالية والقومية. وفى عام ١٨٤٨، اندلعت الانتفاضات القومية فى الدويلات الإيطالية وبين التشيكيين والمجريين وفى ألمانيا، حيث تجسد الرغبة فى الوحدة القومية فى تأسيس برلمان فرانكفورت الذى لم يعمر طويلاً. لقد كان القرن التاسع عشر حقبة بناء الأمم، إذ صارت إيطاليا، التى غض النظر عنها ذات مرة المستشار النمساوى مترنيخ لكونها "مجرد تعبير جغرافى"، ودولة موحدة فى عام ١٨٦١، واكتملت عملية توحيدها بضم روما فى عام ١٨٧٠.

أما ألمانيا، التى كانت سلفًا مجموعة من ٣٩ دويلة فتوحدت فى عام ١٨٧١، فى أعقاب الحرب الفرنسية ـ البروسية.

ومع ذلك سيكون من الخطأ الافتراض أن القومية كانت أثناء تلك الفترة حركة شعبية أصيلة أو لا تقاوم، حيث انحصر الحماس القومى إلى حد بعيد فى أوساط الطبقة الوسطى الصاعدة، التى انجذبت لأفكار الوحدة القومية والحكومة الدستورية. ورغم إبقاء الحركات القومية النابعة من الطبقة الوسطى على حلم الوحدة القومية أو الاستقلال حيًّا، فإنها لم تكن قوية فى أى مكان بالدرجة الكافية لتنجز عملية بناء الأمة اعتمادًا على ذاتها. وحيثما تحققت الأهداف القومية، كما فى إيطاليا وألمانيا، كان ذلك بسبب توافق القومية مع طموحات الدول الصاعدة مثل بيرمونت وبروسيا. وعلى سبيل المثال، إن الوحدة الألمانية ظلت مدينة للجيش البروسى الذى سحق النمسا فى عام ١٨٦٦، وفرنسا فى (١٨٧٠ ـ ١٨٧١)، بدرجة أكبر من دينها للحركة القومية الليبرالية.

وعلى أية حال، صارت القومية بحلول القرن التاسع عشر حركة شعبية حقيقية مع انتشار الأعلام والأناشيد القومية، والشعر والأدب الوطنيين، والاحتفالات العام والعطلات القومية. وصارت القومية لغة السياسة الجماهيرية التى صارت ممكنة بفضل نمو التعليم الأوَّلى والانتشار العام للقراءة والكتابة وانتشار الصحف الشعبية.

كما تغيرت طبيعة القومية أيضًا، إذ ارتبطت سلفًا بالحركات الليبرالية والتقدمية، لكنها أخذت بصورة متزايدة صف الساسة المحافظين والرجعيين. وصارت القومية تقف وراء التماسك الاجتماعى والنظام والاستقرار، وخصوصًا فى وجه التحدى المتنامى للاشتراكية التى جسدت أفكار الثورة الاجتماعية والتضامن الدولى للطبقة العاملة. وقد سعت القومية لاستيعاب الطبقة العاملة ذات القوة المتزايدة فى نسيج الأمة، حتى تحافظ على البناء الاجتماعى القائم. ولم يعد الحماس الوطنى توقظه الحرية السياسية أو الديمقراطية ولكن تخليد ذكرى الأمجاد القومية والانتصارات العسكرية الماضية.

إن هذا النوع من القومية أصبح **شوفينيًا**(*) و**زينوفوبيا**(**) بشكل متزايد، فقد ادعت كل أمة لنفسها سمات فريدة أو فائقة، فى حين نظرت إلى الأمم الأخرى على أنها غريبة وغير جديرة بالثقة وحتى كمصدر تهديد. وساعد هذا المناخ الجديد للقومية الشعبية على إشعال سياسات التوسع الكولونيالى التى ازدادت كثافة بصورة دراماتيكية فى سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر. ومع نهاية ذلك القرن صار معظم سكان العالم خاضعين للسيطرة الأوروبية، وساهم ذلك أيضًا فى خلق مزاج من التنافس والشك الدوليين، مما أشعل الحرب العالمية فى عام ١٩١٤.

وشهدت نهاية الحرب العالمية الأولى اكتمال عملية بناء الأمة فى أوروبا الشرقية والوسطى. وفى مؤتمر الصلح فى باريس، أيد الرئيس الأمريكى ودرو ولسون مبدأ تقرير المصير القومى. وتحطمت الإمبراطوريات الألمانية والنمساوية ـ المجرية والروسية، وولدت ثمانى دول جديدة، بما فى ذلك فنلندا والمجر وتشيكو سلوفاكيا وبولندا ويوغوسلافيا. وقد شيدت هذه البلدان الجديدة لتكون دولة ـ أمة بحيث تتفق مع جغرافية الجماعات الإثنية أو القومية القائمة. وعلى أية حال، فقد أخفقت الحرب العالمية الأولى فى حل التوترات القومية الجادة التى بذرت بذور الصراع فى المقام الأول. وبالفعل تركت خبرة الهزيمة وخيبة الأمة فى بنود معاهدات الصلح إرثًا من المرارة والطموح المحبط. وقد اتضح ذلك بأجلى صورة فى ألمانيا وإيطاليا واليابان،

(*) الشوفينية: التفانى غير النقدى وغير العقلانى فى قضية أو مجموعة، ويقوم بصورة نمطية على الإيمان تفوقها، كما فى حالة "الشوفينية القومية" أو "الشوفينية الذكورية".

(**) الزينوفوبيا: خوف أو كراهية الغرباء، والمركزية الإثنية ذات الطابع المرضى.

حيث وصلت الحركات السلطوية أو الفاشستية للحكم فى فترة ما بين الحربين عن طريق وعودها باستعادة الكرامة القومية من خلال اتباع سياسات توسعية وإمبراطورية. وهكذا كانت القومية عاملاً قويًا قاد إلى الحرب فى عامى ١٩١٤ و١٩٣٩.

وأثناء القرن العشرين، انتشر مذهب القومية، الذى ولد فى أوربا، فى أرجاء العالم بقيام شعوب آسيا وأفريقيا بمعارضة الحكم الكولونيالى. وارتبطت عملية **الكولونيالية**(*) ليس فقط بإقامة سيطرة سياسية وتحكم اقتصادى، ولكن أيضًا باستيراد أفكار غربية، بما فى ذلك القومية التى بدأت تستعمل ضد الحكام الكولونياليين أنفسهم. وحدثت الانتفاضات القومية فى مصر فى عام ١٩١٩، وانتشرت بسرعة فى أرجاء الشرق الأوسط، وكذلك اندلعت الحرب الأنجلو - أفغانية فى عام ١٩١٩، ووقع التمرد فى الهند والإنديز الشرقية الهولندية والهند - الصينية. وبعد عام ١٩٤٥، تمت إعادة ترسيم خارطة أفريقيا وآسيا عندما تفككت الإمبراطوريات البريطانية والفرنسية والهولندية والبرتغالية فى وجه الحركات القومية، التى إما نجحت فى تحقيق الاستقلال عن طريق المفاوضات أو انتصرت فى حروب "التحرير القومى".

لم يشهد المد المضاد للكولونيالية مجرد انتشار القومية على النمط الغربى فى العالم النامى، لكنه ولد أشكالاً جديدة من القومية، حيث اعتنق نطاق واسع من الحركات فى العالم النامى الفكرة القومية. ففى الصين وفيتنام وأجزاء فى أفريقيا، امتزجت القومية بالماركسية، واعتبر التحرير القومى ليس هدفًا سياسيًا ببساطة، وإنما جزء من ثورة اجتماعية. وفى أماكن أخرى، كانت قومية العالم النامى معادية للغرب وترفض كلاً من الرؤى الديمقراطية الليبرالية والاشتراكية الثورية للقومية. وقد اتضح ذلك على وجه الخصوص مع صعود أشكال القومية الدينية، وخاصة مع ظهور الأصولية الدينية. وسيتم التعرض للعلاقة بين القومية والأصولية الدينية فى الفصل العاشر.

(*) الكولونيالية: نظرية أو ممارسة إقامة السيطرة على إقليم أجنبى، عادة من خلال الاستيطان أو السيطرة الاقتصادية.

القضايا المركزية ـ حب الوطن

إن التعامل مع القومية باعتبارها أيديولوجيا فى حد ذاتها يعنى مواجهة ثلاث مشكلات كحد أدنى. أولاها أن القومية تصنف أحيانًا كمذهب سياسى وليس كأيديولوجيا مكتملة النضج. فبينما تمثل الليبرالية والمحافظة والاشتراكية مجموعات مركبة من الأفكار والقيم ذات العلاقات المتبادلة، يذهب هذا الرأى إلى أن القومية فى جوهرها هى الإيمان البسيط بأن الأمة هى الوحدة الطبيعية والمناسبة للحكم. وخطأ هذا الرأى هو أنه يركز فقط على ما يمكن اعتباره القومية السياسية "الكلاسيكية"، ويتجاهل التجليات الأخرى للقومية التى لا تقل أهمية فى بعض النواحى، كالقومية الثقافية والقومية الإثنية. ولذلك لا يعد الملمح الرئيسى للقومية هو ارتباطها الضيق بالحكم الذاتى والدولة ـ الأمة، وإنما صلتها الواسعة بالحركات والأفكار التى تقر بأية طريقة كانت بالأهمية المركزية للأمة فى الحياة السياسية. ثانيتها: أن القومية يتم تصويرها أحيانًا كظاهرة نفسية فى جوهرها ـ عادة باعتبارها ولاء تجاه الأمة التى ينتمى إليها المرء وازدراء الأمم الأخرى ـ بدلاً من تصويرها كتكوين نظرى. ومما لا شك فيه يعد أحد الملامح الرئيسية للقومية هو قوة جاذبيتها العاطفية أو الشعورية، لكن قصر فهمها على ذلك فقط يخلط بين أيديولوجيا القومية وعاطفة الوطنية.

ثالثتها: أن القومية لها طابع سياسى شيزوفرينى، فقد كانت القومية فى أوقات متباينة تقدمية ورجعية، ديمقراطية وسلطوية، عقلانية ولا عقلانية، ويسارية ويمينية، كما ارتبطت بكل التقاليد الأيديولوجية الكبرى تقريبًا. وقد انجذب الليبراليون والمحافظون والاشتراكيون وحتى الشيوعيين كل بطريقته، للقومية، وربما كانت الفوضوية وحدها، بسبب رفضها المباشر للدولة، تتعارض بشكل جذرى مع القومية. ورغم استخدام المذاهب القومية من قبل تنوع مذهل من الحركات السياسية، كما ارتبطت أحيانًا بقضايا سياسية متعارضة تمامًا، فإنه يمكن التعرف على أساس متين من الأفكار والنظريات القومية، ولعل أهمها هو التالى:

- الأمة.
- المجتمع العضوى.
- تقرير المصير.
- سياسات الهوية.

الأمة

إن الاعتقاد الأساسى للقومية هو أن الأمة تمثل أو ينبغى أن تمثل المبدأ المركزى للتنظيم السياسى. وعلى أى حال يحيط الكثير من الاضطراب بماهية الأمم وبكيفية تعريفها، ففى اللغة اليومية عادة ما تختلط كلمات مثل "الأمة" و"الدولة" و"الوطن" وحتى "العرق" أو أنها تستخدم كما لو كانت تقبل الحلول محل بعضها. ويضاف لذلك أن الكثير من الجدالات السياسية هى فى الواقع جدالات حول ما إذا كانت جماعة معينة يجب النظر إليها باعتبارها أمة، ومن ثم يتعين أن تتمتع بالحقوق وبالمكانة المرتبطة بالأمة، وينطبق ذلك مثلاً على سكان التبت والأكراد والفلسطينيين وأهالى الباسك والتاميل وما إلى ذلك. وعلى أكثر المستويات قاعدية، تعد الأمم كيانات ثقافية أى مجموعات من الناس تربطها سويًا قيم وتقاليد مشتركة، وخصوصًا اللغة والدين والتاريخ المشتركين، وعادة ما يشغلون نفس الرقعة الجغرافية. ومن وجهة النظر تلك بالإمكان تعريف الأمة بواسطة عوامل "موضوعية": فأولئك الذين تتوافر فيهم المجموعة المطلوبة من المعايير الثقافية يمكن أن يطلق عليهم أمة؛ أما أولئك الذين لا تتوافر فيهم تلك المعايير يمكن تصنيفهم باعتبارهم لا ينتمون للأمة أو أنهم أعضاء فى أمم أجنبية. وتثار العديد من الأسئلة الصعبة من جراء تعريف الأمة ببساطة بأنها مجموعة من الناس ترتبط سوياً بالثقافة والتقاليد المشتركة. ورغم ارتباط الأمة بوجه عام بسمات ثقافية متميزة، منها على وجه الخصوص اللغة والدين والإثنية والتاريخ والتقاليد، فإنه لا يوجد نموذج أو معيار موضوعى يمكنه أن يقرر أين ومتى توجد الأمة.

وعادة ما تؤخذ اللغة على أنها أوضح رمز للأمة، إذ تتجسد فى اللغة مواقف وقيم أشكال للتعبير متميزة وتنتج إحساسًا بالألفة والانتماء. فقد تأسست القومية الألمانية مثلاً تقليديًا على الإحساس بالوحدة الثقافية التى انعكست فى نقاء وبقاء اللغة الألمانية. ومع ذلك، فهناك شعوب تشترك فى نفس الوقت فى اللغة دون أن تمتلك أى إدراك لهوية قومية مشتركة. فقد يتحدث الأمريكيون والأستراليون وسكان نيوزيلاندا اللغة الإنجليزية باعتبارها اللغة الأولى، لكنهم بالتأكيد لا يفكرون فى أنفسهم كأعضاء فى "الأمة الإنجليزية". وقد تتمتع أمم أخرى بقدر مهم من الوحدة القومية دون أن تمتلك لغة قومية، كما فى حالة سويسرا حيث توجد فى غياب لغة سويسرية ثلاث لغات كبرى يتم الحديث بها هى الفرنسية والألمانية والإيطالية.

ويُعد الدين مكونًا رئيسيًا آخر للأمة، إذ يعبر عن القيم الأخلاقية والمعتقدات الروحية المشتركة. ففى أيرلندا الشمالية، ينقسم من يتحدثون نفس اللغة على أساس الانتماء الدينى: حيث ينظر معظم البروتستانتيين إلى أنفسهم كوحدويين ويأملون فى الحفاظ على صلاتهم مع المملكة المتحدة، بينما يفضل العديد من الناس فى المجتمع الكاثوليكى أيرلندا الموحدة. كما كان الإسلام عاملاً رئيسيًا فى تشكيل الوعى القومى فى معظم أنحاء شمال أفريقيا والشرق الأوسط. غير أن المعتقدات الدينية من ناحية أخرى قد لا تتطابق دائمًا مع الإحساس بالقومية، فلم تؤد الانقسامات بين الكاثوليك والبروتستانت فى قلب المملكة المتحدة إلى نشوء قوميات متنافسة، وكذلك لم تهدد التعددية الدينية الملحوظة فى الولايات المتحدة بانقسام البلاد إلى مجموعة من الأمم المتمايزة. وفى نفس الوقت، تشترك بلدان مثل البرتغال وإيطاليا والبرازيل والفلبين فى العقيدة الكاثوليكية لكنها لا تشعر بالانتماء إلى "الأمة الكاثوليكية" الموحدة.

وتقوم الأمم أيضًا على الإحساس بالوحدة الإثنية أو العرقية، وقد اتضح ذلك بخاصة فى ألمانيا خلال الحقبة النازية. لكن القومية تتمتع عادة بأساس ثقافى وليس بيولوجيا؛ فهى تعكس وحدة إثنية قد تقوم على العرق، إلا أنها تتغذى عادة على القيم المشتركة والمعتقدات الثقافية السائدة. وتستند قومية السود الأمريكيين مثلاً بدرجة أقل على اللون منها على تاريخهم وثقافتهم المتميزة. وهكذا تشترك الأمم فى العادة فى التاريخ والتقاليد، ولذا ليس من غير المألوف أن يتم الحفاظ على الهوية القومية باستدعاء الأمجاد الماضية أو الاستقلال القومى أو أيام ميلاد الزعماء القوميين أو الانتصارات العسكرية المهمة. ولذا نجد الولايات المتحدة تحتفل بيوم الاستقلال وبعيد الشكر، ويتم تخليد ذكرى يوم الباستيل فى فرنسا؛ أما فى المملكة المتحدة فما زالت الاحتفالات تقام فى ذكرى يوم إعلان الهدنة فى الحرب العالمية الأولى. وعلى أية حال، قد ترتكز المشاعر القومية بدرجة أكبر على التوقعات المستقبلية من الذكريات المشتركة أو الماضى العريق، وينطبق ذلك على حالة المهاجرين الذين "منحوا الجنسية"، كما يتضح بأجلى صورة فى الولايات المتحدة "أرض المهاجرين". فلم تعد لرحلة **الماى فلاور**(*) (Mayflower) وحرب الاستقلال نفس الأهمية المباشرة لمعظم الأمريكيين، الذين وصلت أسرهم بعد قرون من تلك الوقائع.

(*) Mayflower: هى السفينة التى أبحرت بالحجاج الأوائل من إنجلترا إلى أمريكا (المترجم).

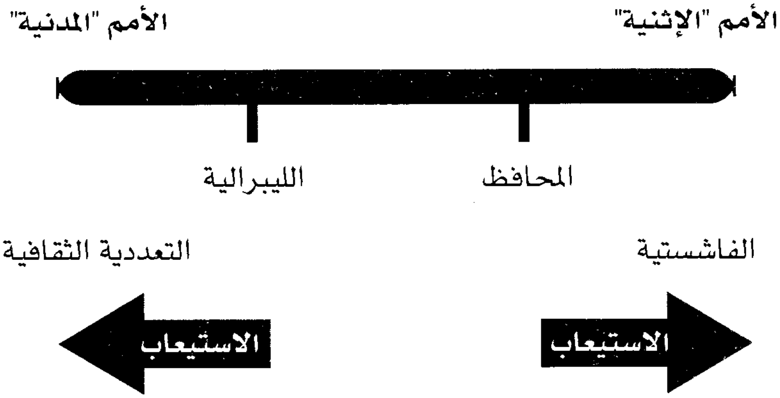
ولذلك فمن الصعب للغاية التثبت من الوحدة الثقافية التى يفترض أنها تعبر عن نفسها عن طريق القومية، لأنها تعكس مجموعة متباينة من العوامل الثقافية وليس صيغة محددة من تلك العوامل. ولذلك يتم تعريف الأمم فى النهاية "بصورة ذاتية" من قبل أعضائها، وليس بواسطة أية مجموعة من العوامل الخارجية. وبهذا المعنى، فإن الأمة كيان سياسى ـ نفسى، أى مجموعة من الناس ينظرون إلى أنفسهم كمجتمع سياسى طبيعى ويتميزون بالولاء أو العاطفة المشتركين، ويأخذ صورة الوطنية. وتعد الصعوبات الموضوعية مثل افتقاد الإقليم الأرضى أو صغر حجم السكان أو نقص الموارد الاقتصادية ذات أهمية محدودة، إذا ما أصرت مجموعة من الناس على المطالبة بما تعتقد أنه "حقوق قومية". فلاتفيا مثلاً أصبحت أمة مستقلة فى عام ١٩٩١، رغم أن عدد سكانها ٢,٦ مليون نسمة (ينتمى بالكاد نصفهم إلى الإثنية اللاتية) وتخلو من مصادر الطاقة ولديها موارد طبيعية محدودة. وكذلك الشعوب الكردية فى الشرق الأوسط لديها تطلعات قومية رغم أن الأكراد لم يحظوا قط بالوحدة السياسية الرسمية وينتشرون حاليًا فى أجزاء من تركيا والعراق وإيران وسوريا.

وقد تولت مفاهيم متنافسة للأمة نتيجة لحقيقة أن الأمم تتشكل من مجموعة من العوامل الموضوعية والذاتية. وفى حين يتفق كل القوميين على أن الأمم مزيج من عوامل ثقافية وسياسية ـ نفسية، فهم يختلفون بشدة إزاء موضع التوازن بين هذين النوعين من العوامل. فمن ناحية، تركز المفاهيم "الاستبعادية" للأمة على أهمية الوحدة الإثنية والتاريخ المشترك، وعن طريق النظر إلى الهوية القومية باعتبارها "معطاة" وغير متغيرة بل وغير قابلة للتغير بالفعل يستتبع ذلك أن الأمم تتصف بالأصل المشترك، وهكذا يذوب الفاصل بين الأمة والعرق. ولذا يحافظ على تماسك الأمة تلك "**الروابط الأولية**(*)"، وهى عبارة عن ارتباط عاطفى أصيل كما يبدو وقوى أيضًا تجاه اللغة أو الدين أو نمط الحياة التقليدى أو الوطن. يتبنى المحافظون والفاشيستيون بدرجات متفاوتة تلك النظرة للأمة. ومن ناحية أخرى، تسلط المفاهيم "الاستيعابية" للأمة الضوء على أهمية الوعى المدنى والولاء الوطنى، وتشير إلى أن

(*) الأولية: هى الاعتقاد أن الأمم قديمة ومتجذرة وتتشكل بصورة متباينة من العوامل النفسية والثقافية والبيولوجية.

الأمم قد تكون متعددة الأعراق والإثنيات والأديان وما إلى ذلك. ويميل هذا بدوره إلى تذويب الفاصل بين الأمة والدولة، وبالتالى بين الانتماء القومى و**المواطنة**(*). ويتبنى الليبراليون والاشتراكيون تلك النظرة الاستيعابية للأمة. ويوضح الشكل (١ ـ ٥) الاقترابات المختلفة للأمة.

شكل (١ـ٥):



المجتمع العضوى

رغم أن القوميين قد يختلفون إزاء الملامح المحددة للأمة، فإنهم يتفقون فى الاعتقاد أن الأمم تمثل مجتمعات عضوية. بعبارة أخرى، ينقسم النوع البشرى طبيعياً إلى مجموعات من الأمم، يمتلك كل منها طابعًا مميزًا وهوية منفصلة. ويرى القوميون أن ذلك هو سبب ارتباط الأمة بدرجة "أعلى" من الولاء وبدرجة أعمق من الأهمية السياسية من أى جماعة اجتماعية أو هيئة جماعية. وفى حين أن الطبقة أو النوع أو اللغة أو الدين مثلاً قد تحظى بالأهمية فى مجتمعات معينة، أو قد تمتع بالتميز فى ظروف خاصة، فإن الروابط القومية هى أكثر أصالة، لأن الروابط والولاءات القومية توجد فى كل المجتمعات وتصمد عبر الزمان وتتفاعل على المستوى الغريزى وحتى على المستوى القاعدى. ومع ذلك هناك تفسيرات مختلفة لذلك الأمر؛ إذ تصور الاقترابات "الأولية" الهوية القومية على أنها متجذرة تاريخيًا، فالأمم تضرب بجذورها فى لغة

(*) المواطنة: الانتماء لدولة ما؛ والعلاقة بين الفرد والدولة تقوم على أساس الحقوق والمسئوليات المتبادلة.

وإرث ثقافى مشتركين وقد يكونان سابقين على الدولة أو السعى لنيل الاستقلال بفترة طويلة. وتتصف الأمم أيضًا بالارتباطات العاطفية العميقة التى تماثل روابط القرابة. ويلقى أنتونى سميث (١٩٨٦) مثلاً الضوء على الاستمرارية بين الأمم الحديثة والمجتمعات الإثنية السابقة على الحداثة، التى يطلق عليها "إثنيات". ويستتبع ذلك عدم وجود اختلاف بين **الإثنية**(*) والانتماء القومى، وليست الأمم الحديثة فى جوهرها إذن سوى وصور معدلة من المجتمعات الإثنية قبل التاريخية. وفى مقابل ذلك تشير الاقترابات "التى تركز على الموقف" إلى أن الهوية القومية تتشكل استجابة لمواقف متغيرة وتحديات تاريخية. ولذلك يركز إرنست جيلنر (١٩٨٣) على درجة ارتباط القومية بالتحديث وخصوصًا بعملية التصنيع. ويؤكد على أن المجتمعات الصناعية الوليدة شجعت على الحراك الاجتماعى والسعى الذاتى والمنافسة، ولذلك احتاجت إلى نوع جديد من التماسك الثقافى، فى حين كانت المجتمعات الزراعية المتعلمة أو السابقة على الحداثة مبنية على شبكة من الروابط والولاءات الفيودالية. وقد قدمت القومية ذلك النوع الجديد من التماسك الثقافى. ومع أن نظرية جيلنر تشير إلى أن الأمم قد تألفت استجابة لظروف وأحوال اجتماعية خاصة، فهى توحى أيضًا بأن المجتمع القومى عميق الجذور ومستمر عبر الزمن، بحيث تغدو العودة إلى الهويات والولاءات السابقة على الحداثة غير متصورة.

وفى كل الأحوال، يمثل المجتمع القومى نوعًا مخصوصًا من **المجتمع**(**)، إذ ميز عالم الاجتماع الألمانى فرديناند تونيس (١٨٥٥ ـ ١٩٣٦) بين شكلين مختلفين تمامًا من العلاقات الاجتماعية. فيوجد التجمع «ترجمة الكلمة الألمانية ـ Gemeinschaft» بصورة نمطية فى المجتمعات التقليدية ويتسم بالعاطفة الطبيعية والاحترام المتبادل. وفى مقابل ذلك، تتألف الرابطة «ترجمة الكلمة الألمانية ـ Gesellschaft» من علاقات تعاقدية واصطناعية أكثر مرونة، وتوجد بصورة نمطية فى المجتمعات الصناعية والحضرية. وبالنسبة للقوميين، تتشكل الأمة على وجه التحديد من تلك العلاقات على

(*) الإثنية: عاطفة الولاء تجاه شعب أو جماعة ثقافية أو منطقة جغرافية؛ وهى روابط ثقافية وليست عرقية.

(**) المجتمع: مبدأ أو عاطفة تقوم على الهوية الجماعية لجماعة معينة؛ أو روابط الزمالة والولاء والواجب.

نمط التجمع أو بالألمانية (Gemeinschaft). وبالرغم من ذلك، أشار بنديكت أندرسون (١٩٨٣) إلى أن الأمم تمثل "مجتمعات متخيَّلة"، ويرى أن الأمم توجد كصور ذهنية أكثر منها تجمعات أصيلة تتطلب درجة من تفاعلات الوجه للوجه للحفاظ على مفهوم الهوية المشتركة. وفى داخل الأمم، لا يلتقى الأفراد سوى بنسبة ضئيلة من أولئك الذين يفترض أنهم يشتركون معهم فى هويتهم القومية. ولذلك لو أن الأمم توجد حقًا، فهى توجد كمصنوعات متخيلة، تتخلق بالنسبة لنا عن طريق التعليم ووسائل الإعلام وعملية التنشئة السياسية.

وقد التقط نقاد القومية فكرة أن الأمم مجتمعات متخيلة وغير عضوية. وتنظر الاقترابات «**البنائية**(*)» للقومية للهوية القومية على أنها تكوين أيديولوجى إلى حد كبير، عادة ما تخدم مصالح الجماعات القوية. ويلقى المؤرخ الماركسى إريك هوبزباوم (1983) مثلاً الضوء على مدى قيام الأمم على "التقاليد المختلفة"، ويجادل بأن الإيمان بالاستمرارية التاريخية والنقاء الثقافى هو محض خرافة، بل والأكثر من ذلك أن تلك الخرافة اختلقتها القومية ذاتها. ووفق تلك النظرة، فقد خلقت القومية الأمم ولم تخلق الأمم القومية. فلم يتبلور وعى قومى واسع الانتشار مثلاً حتى أواخر القرن التاسع عشر، وربما تشكل بواسطة الأناشيد والأعلام القومية وانتشار التعليم الأولى ومن ثم اتساع نطاق القراءة والكتابة على مستوى الجماهير.

تقرير المصير

لم تظهر القومية كأيديولوجيا سياسية إلا عندما حدث اللقاء بين فكرة المجتمع القومى ومبدأ **السيادة**(**) الشعبية، وحدث ذلك اللقاء أثناء الثورة الفرنسية وتأثر بكتابات جان جاك روسو، الذى ينظر إليه أحيانًا باعتباره "أبًا" للقومية الحديثة. ومع أن روسو لم يتناول مسألة الأمة تحديدًا أو يناقش ظاهرة القومية، إلا أن تأكيده على السيادة الشعبية التى عبرت عنها فكرة "الإرادة العامة" كان بمثابة البذرة التى نبتت منها المذاهب القومية. وعلى إثر النضال البولندى من أجل الاستقلال عن روسيا، صار

(*) البنائية: النظرية التى تقضى بأن المعنى يفرض على العالم الخارجى عن طريق المعتقدات والافتراضات التى تعتنقها؛ وأن الواقع عبارة عن تكوين اجتماعى.

(**) السيادة: مبدأ السلطة المطلقة أو غير المقيدة التى تظهر إما على هيئة سلطة قانونية لا يمكن تحديها أو سلطة سياسية غير قابلة للمساءلة.

يؤمن أن الإرادة العامة تحل فى الشعب الموحد ثقافيًا. وتمثل الإرادة العامة المصلحة العامة أو المشتركة فى المجتمع، أى إرادة الجميع بشرط أن يتصرف كل فرد دون أنانية. ويرى روسو أن الحكومة يجب أن تتأسس لا على السلطة المطلقة للملك ولكن على الإرادة الجمعية الخفية للمجتمع بأكمله. وأثناء الثورة الفرنسية تجلت تلك المعتقدات فى التأكيد على أن الشعب الفرنسى يتألف من "مواطنين" يتمتعون بحقوق وواجبات أصيلة لا تقبل الاسترداد، ولم يعودوا "خاضعين" للتاج. وهكذا تكمن السلطة ذات السيادة فى "الأمة الفرنسية"، وكان شكل القومية الذى تمخضت عنه الثورة الفرنسية يقوم على مفهوم الشعب أو الأمة التى تحكم ذاتها. بعبارة أخرى، ليست الأمة مجرد مجتمع طبيعى، لكنها مجتمع سياسى طبيعى. وفى إطار تلك التقاليد القومية، تتصل الأمة والدولة ببعضها بصورة متداخلة، ويعد محك الاختبار بالنسبة للهوية القومية هو الرغبة فى تحقيق الاستقلال السياسى أو الحفاظ عليه، ويعبر عن الاستقلال السياسى عادة من خلال مبدأ تقرير المصير القومى. ومن هنا، فغاية القومية هى تأسيس **الدولة ـ الأمة**(*) وقد تحققت تلك الغاية حتى الآن بإحدى وسيلتين. أولاهما قد تتعلق بعملية **التوحيد السياسى**(**)، وشهد التاريخ الألمانى مثلاً ذلك التوحيد عدة مرات، فحدث هذا فى العصور الوسطى على عهد شارلمان فى الإمبراطورية الرومانية المقدسة؛ وفى القرن التاسع عشر على عهد بيسمارك؛ وعندما أعيد توحيد الألمانيتين (الشرقية والغربية) فى عام ١٩٩٠. ثانيتهما، إمكانية إقامة الدولة ـ الأمة عن طريق تحقيق **الاستقلال**(***)، فعلى سبيل المثال شهد قدرًا من التاريخ البولندى محاولات متتالية لتحقيق الاستقلال عن القوى الأجنبية المختلفة. فقد توقفت بولندا عن الوجود فى عام ١٧٩٣، عندما قسمت بولندا بين النمسا وروسيا وبروسيا، وأعيدت بولندا مرة أخرى للوجود عام ١٩١٨، وصارت جمهورية مستقلة بعدما اعترفت بها معاهدة فرساى فى عام ١٩١٩. ولكن وفق الميثاق النازى ـ السوفيتى لعام ١٩٣٩، غزت ألمانيا بولندا وقامت بتقسيمها هذه المرة بين ألمانيا

(*) الدولة ـ الأمة: رابطة سياسية ذات سيادة تتقاطع بداخلها المواطنة والانتماء القومى؛ بحيث تصير الأمة الواحدة داخل دولة بمفردها.

(**) التوحيد السياسى: عملية يتم من خلالها استيعاب مجموعة من الكيانات السياسية المنفصلة ذات السمات الثقافية المشتركة عادة فى إطار دولة واحدة.

(***) الاستقلال: عملية من خلالها تتحرر الأمة من الحكم الأجنبى وتتعلق عادة بإقامة دولة ذات سيادة.

والاتحاد السوفيتى. ومع أن بولندا حققت الاستقلال الرسمى فى عام ١٩٤٥، فقد ظلت خلال معظم فترة ما بعد الحرب تحت السيطرة السوفيتية الصارمة. ولهذا شكل انتخاب حكومة غير شيوعية فى عام ١٩٨٩، علامة على تحرر البلاد مرة أخرى من السيطرة الأجنبية.

وعند القوميين، تمثل الدولة ـ الأمة أعلى أشكال التنظيم السياسى وأكثرها تطلعًا للوصول إليه، وتكمن القوة الضخمة للدولة ـ الأمة فى أنها تقدم إمكانية لكل من التماسك الثقافى والوحدة السياسية. وعندما يفوز شعب يتمتع أفراده بهوية إثنية أو ثقافية مشتركة بحق الحكم الذاتى تتطابق عنده المواطنة والانتماء القومى. ويضاف لذلك أن القومية تضفى الشرعية على سلطة الحكومة، إذ تستقر السيادة السياسية فى الدولة ـ الأمة لدى الشعب أو الأمة ذاتها. ونتيجة لذلك، تمثل القومية فكرة الحكم الذاتى للشعب، بمعنى أن الحكم يتم إما بواسطة الشعب أو لصالح الشعب، أى وفق "المصلحة القومية" للشعب. ولهذا السبب يؤمن القوميون بأن القوى التى خلقت عالمًا من الدول ـ الأمة هى قوى طبيعية ولا يمكن مقاومتها، وأنه لا توجد مجموعة اجتماعية أخرى تستطيع أن تؤلف مجتمعًا سياسيًا ذا قيمة. وباختصار، فالدولة ـ الأمة وحدها هى الوحدة السياسية المستديمة.

وعلى أية حال، سيغدو من المضلل أن نشير إلى أن القومية ترتبط دائمًا بالدولة ـ الأمة أو أنها تتعلق بالضرورة بفكرة تقرير المصير. فقد تقنع بعض الأمم مثلاً بقدر من الاستقلال السياسى الذى يدانى إقامة الدولة والاستقلال الكامل. ويمكن مشاهدة ذلك فى حالة القومية الويلزية فى المملكة المتحدة وقومية بريتون وباسك فى فرنسا، وهكذا لا ترتبط القومية دائمًا **بالانفصالية**(*) وإنما يمكن أن تعبر عن نفسها بدلاً من ذلك على هيئة الفيدرالية أو تفويض السلطة. ومع ذلك، فمن غير الواضح ما إذا كانت الفيدرالية أو تفويض السلطة يمثلان إجراءً للحكم الذاتى يكفى لإشباع المطالب القومية. حيث أخفق منح سلطات واسعة النطاق لإقليم الباسك فى إسبانيا فى إنهاء حملة الإرهاب الذى قامت به منظمة إيتا. ويماثل ذلك أن إقامة برلمان لاسكتلندا فى المملكة المتحدة عام ١٩٩٠، لم ينه حملة الحزب القومى الاسكتلندى لإقامة اسكتلندا مستقلة داخل الاتحاد الأوربى.

(*) الانفصالية: السعى للانسحاب من تكوين سياسى أكبر مع التطلع لإقامة دولة مستقلة.

سياسات الهوية

تتناول كل أشكال القومية مسألة الهوية، ومهما كانت الأسباب السياسية التى ترتبط بها القومية، فهى تقدم تلك الأسباب على أساس الإحساس بالهوية الجمعية التى ينظر إليها باعتبارها الوطنية. وبالنسبة للساسة القوميين، لا تعد الاعتبارات "الموضوعية" كالإقليم والدين واللغة أكثر أهمية من تلك "الذاتية" كالإرادة والذاكرة والولاء الوطنى. من أجل ذلك، لا تقدم القومية أسبابًا سياسية فحسب، لكنها تخبر أفراد الشعب من هم. إنها تمنح الشعب تاريخًا، وتؤلف الروابط الاجتماعية والروح الجماعية، وتخلق إحساسًا بالمصير أقوى من الوجود الفردى. وقد تكون قوة العناصر العاطفية للقومية تحديدًا والضعف النسبى لعناصرها المذهبية هما ما يفسر النجاح غير المعتاد للقومية كعقيدة سياسية.

وهناك بعض أشكال للقومية أقل ارتباطًا بالمطالب السياسية الصريحة من الأشكال الأخرى، وينطبق ذلك على حالة **القومية الثقافية**(*) و**القومية الإثنية**(**). والقومية الثقافية هى شكل للقومية يؤكد على تقوية أو الدفاع عن الهوية الثقافية فوق المطالب السياسية. وليس من غير المألوف أن ينظر القوميون الثقافيون إلى الدولة باعتبارها كيانًا هامشيًا إن لم يكن غريبًا. وبينما تتميز القومية السياسية بأنها "عقلانية" وقد تكون ملتزمة بمبادئ أخلاقية، تتصف القومية الثقافية بأنها "روحانية" بمعنى أنها تقوم على إيمان روحانى بالأمة ككل عضوى تاريخى متفرد. وبصورة نمطية تتسم القومية الثقافية بأنها شكل للقومية من القاعدة للقمة، ويعتمد على الطقوس الشعبية والتقاليد والأساطير بدرجة أكبر من اعتمادها على الثقافة "العليا" أو ثقافة النخبة. ومع أنها عادة ذات طابع مضاد للحداثة، إلا أن القومية الثقافية قد تعمل كفاعل للتحديث عن طريق تمكين الشعب من "إعادة خلق ذاته".

وتأكدت أهمية الوعى القومى المتميز أولاً فى ألمانيا فى أواخر القرن الثامن عشر، حيث سلط مفكرون من مثل هردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣) وفيشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) الضوء

(*) القومية الثقافية: أحد أشكال القومية الذى يؤكد فى المقام الأول على إعادة خلق الأمة كحضارة متميزة وليس على الحكم الذاتى.

(**) القومية الإثنية: أحد أشكال القومية الذى يستثيره إحساس قوى بالتمايز الإثنى والرغبة فى الحفاظ عليه.

على ما يعتقدون أنه يمثل تميز وتفوق الثقافة الجرمانية، بالمفارقة مع أفكار الثورة الفرنسية. آمن هردر أن كل أمة تملك الروح القومية (بالألمانية Volksgeist أى روح الشعب) التى تزود الشعب بقدرته الإبداعية. ولذلك يتركز دور القومية فى إيقاظ الوعى والتقدير لثقافة الأمة وتقاليدها. وأثناء القرن التاسع عشر، اتسمت القومية الثقافية فى ألمانيا خاصة بإحياء التقاليد الشعبية وإعادة اكتشاف الأساطير والملاحم الألمانية. فجمع الأخوان جريم مثلاً ونشرا القصص الشعبى الألمانى، وأرسى الملحن الألمانى ريتشارد فاجنر العديد من أعماله الأوبرالية على الأساطير والملاحم القديمة. ومنذ منتصف القرن العشرين، ازدادت قوة القومية الثقافية مع سعى بعض الشعوب، كالويلزيين فى المملكة المتحدة وأهالى بريتون وباسك فى فرنسا، للحفاظ على الثقافات القومية التى تهددت نتيجة عضويتها فى دول متعددة القوميات. (وسيتناول الفصل الحادى عشر العلاقة بين القومية والتعددية الثقافية). وتعكس هذه النقلة إلى حد ما من السياسة إلى الثقافة، وبالتالى من الدولة إلى الإقليم، فى داخل الأيديولوجيا القومية، تدهور قدرة الدولة ـ الأمة فى سياق العولمة الاقتصادية على الحفاظ على مشاعر الولاء والارتباط.

وتختلف القومية الإثنية فى بعض الجوانب عن القومية الثقافية، رغم تداخل مصطلحى "الإثنية" و"الثقافة". فتشير الإثنية إلى الولاء تجاه شعب متميز أو جماعة ثقافية أو منطقة جغرافية، وهو مصطلح مركب بسبب كل من دلالاته العرقية والثقافية. وينظر عادة إلى أعضاء الجماعات الإثنية، سواء صح ذلك أو لم يصح، على أنهم ينحدرون من أسلاف مشتركين، ولذلك يسود الاعتقاد أن تلك الجماعات هى جماعات قرابة ممتدة تتحد بواسطة الدم. وحتى عندما تفهم الإثنية على أساس ثقافى صارم، فإنها تعمل على عمق عاطفى بعيد وتبرز قيماً وتقاليد وممارسات تمنح الشعب إحساساً بالتميز، نظراً لأنه من غير الممكن "الانضمام" لجماعة إثنية (إلا ربما عن طريق الزواج المختلط) تتصف القومية الإثنية بطابع استبعادى واضح.

توترات داخل القومية (١)		
القومية المدنية	مقابل	القومية الإثنية الثقافية
الأمة السياسية	↔	الأمة الثقافية / التاريخية
استيعابية	↔	استبعادية
عالمية	↔	خصوصية
أمم متساوية	↔	أمم متمايزة
عقلانية / تخضع للمبادئ	↔	روحانية / عاطفية
السيادة القومية	↔	"الروح" القومية
إرادية	↔	عضوية
قائمة على المواطنة	↔	قائمة على الأصل
الولاء المدنى	↔	الانتماء الإثنى
التنوع الثقافى	↔	الوحدة الثقافية

القومية والسياسة

إن القومية السياسية ظاهرة شديدة التعقيد وتتصف بالغموض والتناقض أكثر من كونها ترتبط بمجموعة مفردة من القيم والأهداف. وعلى سبيل المثال لعبت القومية دورًا تحريريًا ودورًا قمعيًا فى ذات الوقت، فقد حققت الحكم الذاتى والحرية وقادت أيضًا إلى الغزو والاستعباد. وكانت القومية كذلك تقدمية ورجعية أيضًا، إذ تطلعت إلى مستقبل الاستقلال القومى أو العظمة القومية، واحتفلت بالأمجاد القومية الماضية والكيانات الراسخة المتحصنة. كذلك كانت القومية عقلانية وغير عقلانية فى آن، حيث التجأت إلى المعتقدات القومية كتقرير المصير القومى، وجددت المشاعر والدوافع غير العقلانية، كالمخاوف وأحاسيس الكراهية القديمة ونتجت تلك الميوعة الأيديولوجية عن عدد من العوامل، ذلك أن القومية ظهرت فى سياقات متباينة للغاية وتشكلت من قبل موروثات ثقافية متميزة وجرى توظيفها لخدمة تنوع واسع من القضايا والتطلعات السياسية. وتعكس تلك الميوعة أيضًا على أية حال قدرة القومية

على مزج واستيعاب المذاهب والأفكار السياسية الأخرى، مما ولد نتيجة لذلك سلسلة من التقاليد القومية المتنافسة. ولعل أبرز تلك التقاليد هو التالى:

- القومية الليبرالية.
- القومية المحافظة.
- القومية التوسعية.
- القومية المضادة للكولونيالية وما بعد الكولونيالية.

القومية الليبرالية

هى أقدم شكل للقومية وتعود إلى الثورة الفرنسية وتجسد العديد من قيمها، وقد انتشرت أفكارها بسرعة فى معظم أرجاء أوروبا وعبر عنها بصورة واضحة جيوبيى مازينى الذى ينظر إليه عادة على أنه "نبى" الوحدة الإيطالية. كما أثرت أيضًا على المآثر الخالدة لسيمون بوليفار الذى قاد حركة الاستقلال فى أمريكا اللاتينية فى أوائل القرن التاسع عشر، وطرد الإسبان من العديد من أنحاء أمريكا الإسبانية. كما قامت على المبادئ القومية الليبرالية "النقاط الأربع عشرة" التى اقترحها ودرو ويلسون كأساس لإعادة بناء أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى. ويضاف لذلك أن الأفكار الليبرالية أثرت على العديد من الزعماء المناهضين للكولونيالية فى القرن العشرين، كما فى حالة سان يات سن أحد قادة ثورة ١٩١١ بالصين، وجواهر لال نهرو، أول رئيس وزراء للهند.

تشكلت الأفكار الليبرالية بصورة واضحة على يد جان جاك روسو عند دفاعه عن مبدأ السيادة الشعبية التى جرى التعبير عنها على وجه الخصوص من خلال مفهوم "الإرادة العامة". ومع مرور الأحداث أثناء القرن التاسع عشر امتزجت المبادئ الليبرالية تدريجيًا مع التطلعات من أجل الحكم الذاتى للشعب، وحدث ذلك الامتزاج نتيجة لأن الإمبراطوريات متعددة القوميات التى ناضل القوميون ضدها اتسمت بالأوتوقراطية وبالقمع.

وعلى سبيل المثال تضمن تطلع مازينى لتوحيد الدويلات الإيطالية الإطاحة بنفوذ النمسا الأوتوقراطية. وعند العديد من الثوريين الأوربيين لم يكن هناك فارق تقريبًا

بين الليبرالية والقومية، وتشكلت عقيدتهم القومية بالفعل من خلال تطبيق المبادئ الليبرالية، التى نشأت وتطورت منذ البدء مرتبطة بالفرد وبالأمة وبالسياسات الدولية.

لقد قامت الليبرالية دفاعًا عن الحرية الفردية التى جرى التعبير عنها تقليديًا بلغة الحقوق، غير أن القوميين اعتقدوا أن الأمم باعتبارها كيانات ذات سيادة تستأهل الحرية وتمتلك حقوقًا أيضًا، ولعل أهم تلك الحقوق حق تقرير المصير. وهكذا كانت القومية الليبرالية قوة محررة بمعنيين: أولهما: أن تعارض كل أشكال السيطرة والقمع الأجنبيين، سواء على يد الإمبراطوريات متعددة القوميات أو على يد القوى الكولونيالية؛ وثانيهما: أنها تقف وراء المثال الخاص بالحكم الذاتى الذى انعكس من جهة الممارسة فى الإيمان بمبدأى الدستورية (انظر ثبت المذاهب، ص. ع) والتمثيل. ولقد آمن ودرو ويلسون مثلاً بأوربا المكونة ليس فقط من الدول ـ الأمة ولكن التى تحكمها أيضًا الديمقراطية السياسية وليس الأوتوقراطية. وعد ويلسون الجمهورية الديمقراطية على النمط الأمريكى فقط دولة ـ أمة أصيلة.

وأبعد من ذلك، آمن القوميون الليبراليون أن الأمم كالأفراد متساوية على الأقل، بمعنى أنها تستأهل على قدم المساواة حق تقرير المصير. ولذلك كان الهدف النهائى للقومية لليبرالية هو تشييد عالم من الدول ـ الأمة المستقلة وليس مجرد توحيد أو استقلال أمة ما. وقد عبر جون ستيوارت مل (انظر ثبت المفكرين، ص. خ) عن ذلك بمبدأ أن "حدود الحكومات ينبغى أن تتطابق بوجه عام مع حدود الانتماء القومى". وشكل مازينى منظمة سرية باسم "إيطاليا الفتاة" لنشر فكرة إيطاليا الموحدة، لكنه أسس أيضًا "أوروبا الفتاة" أملاً فى نشر الأفكار القومية فى أرجاء القارة. وفى مؤتمر الصلح بباريس قدم ودرو ويلسون مبدأ تقرير المصير، ليس لمجرد أن انهيار الإمبراطورية الأوربية خدم المصالح القومية الأمريكية، ولكن لأنه آمن أن البولنديين والتشيكيين والمجريين وغيرهم يستحقون نفس حق الاستقلال السياسى الذى يتمتع به الأمريكيون بالفعل.

ويعتقد الليبراليون أيضًا أن مبدأ التوازن أو التناغم الطبيعى ينطبق أيضًا على أمم العالم وليس فقط على الأفراد بداخل المجتمع، وبذلك يغدو تحقيق الاستقلال القومى وسيلة لإقامة نظام عالمى يتمتع بالسلم والاستقرار. ويرى ويلسون أن نشوب الحرب العالمية الأولى كان بسبب النظام القديم الذى تحكمت فيه الإمبراطوريات

الأوتوقراطية العسكرية. أما الدول ـ الأمة الديمقراطية فستحترم السيادة القومية لجيرانها وتفتقر لأى حافز لشن الحروب أو إخضاع الآخرين. وبالنسبة لليبراليين، لا تقوم القومية بفصل الأمم عن بعضها، وإشاعة عدم الثقة والتنافس والحرب، بل تمثل القومية قوة قادرة على تشجيع كل من الوحدة داخل كل أمة والأخوة بين جميع الأمم على أساس الاحترام المتبادل للحقوق والخصائص الطبيعية لكل أمة. وترنو القومية فى أعماقها إلى ما وراء الأمة صوب الكوزموبوليتانية. (انظر ثبت المذاهب، ص. ك) **والدولية**(*)، كما سيناقش فى هذا الفصل لاحقًا.

ويشير نقاد القومية الليبرالية أحيانًا إلى سذاجة وررومانسية أفكارها، إذ يركز القوميون الليبراليون على الوجه التقدمى والتحريرى للقومية؛ ويرون أن قوميتهم عقلانية ومتسامحة. لكنهم ربما يتجاهلون الوجه المظلم للقومية أى الروابط غير العقلانية أو **القبلية**(**) التى تميز الذات الجماعية القومية "نحن" عن الآخر الأجنبى "هم" الذى يمثل تهديدًا. ويرى الليبراليون أن القومية مبدأ عالمى لكنهم لا يعلمون سوى القليل عن القوة العاطفية للقومية التى أقنعت الأفراد فى أوقات الحروب أن يقتلوا أو يموتوا فى سبيل بلادهم، بغض النظر عن عدالة قضية أمتهم. كذلك تظل القومية الليبرالية فى اعتقادها أن الدولة ـ الأمة هى مفتاح التناغم السياسى والدولى. ويكمن خطأ قومية ودرو ويلسون فى اعتقاده أن الأمم تعيش فى مناطق جغرافية منفصلة ومريحة، وأن الدول من الممكن بناؤها بحيث تتوافق مع تلك المناطق. غير أن فى الممارسة تتألف ما يطلق عليها "الدول ـ الأمة" من عدد من الجماعات اللغوية أو الدينية أو الإثنية أو الإقليمية، التى لا يزال بعضها أيضًا يعتبر نفسه "أمة". فقد تضمنت الدول ـ الأمة التى قامت حديثًا فى عام ١٩١٨، مثلاً كتشيكوسلوفاكيا وبولندا عددًا بارزًا من الناطقين بالألمانية، وتشيكوسلوفاكيا ذاتها عبارة عن اندماج جماعتين إثنيتين كبيرتين هما التشيك والسلوفاك. كذلك تضمنت يوغوسلافيا السابقة التى أنشأتها معاهدة فرساى تنوعًا مذهلاً من الجماعات الإثنية كالصرب والكروات والسلوفينيين والبوسنيين والألبان وما إلى ذلك، وقد حققت تلك الجماعات تطلعاتها

(*) الدولية: نظرية أو ممارسة فى السياسة تقوم على التعاون العالمى العابر للقوميات؛ وهى الاعتقاد أن الأمم كيانات اصطناعية غير مرغوب فيها (انظر ثبت المذاهب، ص. ع).

(**) القبلية: سلوك جماعى يتسم بالعزلة والحصرية ويستثيره نمطيًا العداء تجاه الجماعات المنافسة.

نحو تكوين الأمة. وفى الواقع، ليس من الممكن تحقيق ذلك المثال الخاص بالدولة - الأمة المتجانسة ثقافيًا والموحدة سياسيًا إلا عن طريق سياسة الترحيل القسرى لجماعات الأقلية والحظر التام للهجرة.

توترات داخل القومية (٢)		
القومية الليبرالية	مقابل	القومية التوسعية
تقرير المصير القومى	⟷	الشوفينية القومية
الاستيعاب	⟷	الاستبعاد
الطوعية	⟷	العضوية
عقلانية / ملتزمة بالمبادئ	⟷	عاطفية / تقودها الغرائز
حقوق الإنسان	⟷	المصلحة القومية
المساواة بين الأمم	⟷	تراتبية الأمم
الدستورية	⟷	السلطوية
التعددية الإثنية / الثقافية	⟷	النقاء الثقافى / الإثنى
الكوزموبوليتانية	⟷	الإمبريالية / العسكرية
الأمن الجماعى	⟷	سياسات القوة
الفوق - قومية	⟷	الفوضى الدولية

القومية المحافظة

فى أوائل القرن التاسع عشر نظر المحافظون إلى القومية باعتبارها قوة راديكالية خطيرة تمثل تهديدًا للنظام والاستقرار السياسيين. ولكن مع مضى القرن التاسع عشر، صار رجال الدولة المحافظون مثل دزرائيلى وبسمارك وحتى القيصر ألكسندر الثالث متعاطفين بشكل متزايد مع القومية، واعتبروها حليفًا طبيعيًا فى الحفاظ على النظام الاجتماعى والدفاع عن المؤسسات التقليدية. وفى الحقبة الحديثة، أصبحت القومية أحد أركان العقيدة عند معظم المحافظين، ففى المملكة المتحدة مثلاً عبر عن

ذلك كراهية حزب المحافظين إزاء الاندماج الأوروبى. وفى الولايات المتحدة استخدم جورج دبليو بوش ما سمى "الحرب على الإرهاب" ليربط بين الحسم العسكرى وبين الدفاع عن القيم القومية وتعزيز الطابع القومى.

وتمثل القومية المحافظة إلى التطور فى الدول ـ الأمة الراسخة، وليس فى تلك التى ما زالت فى عملية بناء الأمة. ولا يهتم المحافظون سوى بدرجة قليلة بالقومية الملتزمة المبادئ وخصوصًا تقرير المصير على المستوى العالمى، ويهتمون بدرجة أكبر بالوعد بالتماسك الاجتماعى والنظام العام الذى يتجسد فى عاطفة الوطنية. ويتسم المجتمع من وجهة نظر المحافظين بالعضوية، حيث يؤمنون أن الأمم تنشأ طبيعيًا عن رغبة البشر فى العيش مع الآخرين الذين يعتنقون مثلهم نفس الآراء والعادات والمظهر. وينظرون إلى البشر باعتبارهم كائنات قاصرة وغير كاملة تسعى وراء المعنى والأمن داخل المجتمع القومى، ولذلك فإن الهدف الرئيسى للقومية المحافظة هو تحقيق الوحدة القومية بتقوية الولاء الوطنى و"الافتخار بالوطن"، خصوصًا فى وجه الأفكار الانقسامية التى ينشرها الاشتراكيون كالتضامن الطبقى. وفعلاً اعتبر المحافظون القومية دومًا وقاية للثورة الاجتماعية من خلال استيعابهم للطبقة العاملة فى الأمة. وقد قام الرئيس الفرنسى تشارل ديجول (١٩٥٩ ـ ١٩٦٩) بربط القومية بغايات المحافظين، وذلك بمهارة خاصة، حيث ناشد ديجول الكبرياء القومى من خلال اتباع سياسة خارجية ودفاعية مستقلة بل ومضادة للولايات المتحدة، ومن خلال محاولة إعادة النظام والسلطة للحياة الاجتماعية وبناء دولة قوية. وفى بعض الجوانب، كانت **التاتشرية**(*) فى المملكة المتحدة بمثابة الشكل البريطانى للديجولية، فيما يتصل بمزجها للنداء القائم على القومية، أو على الأقل الاستقلال القومى داخل أوربا، بالوعد المتعلق بإيجاد حكومة قوية وقيادة حازمة.

ويحافظ على الطابع المحافظ للقومية اللجوء إلى التقاليد والتاريخ، وبذلك تصير القومية دفاعًا عن المؤسسات التقليدية ونمط الحياة التقليدى. وتتسم القومية المحافظة بالحنين للماضى والنظرة للوراء والاستغراق فى عصر مضى من المجد أو النصر القومى. ويتضح ذلك فى الميل واسع الانتشار لاستخدام الطقوس والاحتفال

(*) التاتشرية: الموقف الأيديولوجى المرتبط بمارجريت تاتشر، ويتسم بتأييد السوق الحر والدولة القوية؛ وهو النسخة البريطانية من المشروع السياسى لليمين الجديد.

بذكرى الانتصارات العسكرية الماضية كلحظات حاسمة فى تاريخ الأمة. ويتضح ذلك أيضًا فى استخدام المؤسسات التقليدية كرموز للهوية القومية، وحدث ذلك فى الحالة البريطانية، أو بصورة أكثر دقة فى حالة القومية الإنجليزية، التى ترتبط بشكل وثيق بمؤسسة الملكية. إذ إن بريطانيا (مضافًا إليها أيرلندا الشمالية) تمثل المملكة المتحدة ونشيدها القومى "حفظ الله الملكة"، وتلعب العائلة الملكية دورًا بارزًا فى الاحتفالات القومية كيوم هدنة الحرب العالمية الأولى، وفى المناسبات المرتبطة بالدولة كافتتاح البرلمان. وتبرز القومية المحافظة على وجه الخصوص حينما يسود شعور بأن الهوية القومية مهددة أو معرضة لخطر الضياع. ولذا ساعدت قضايا الهجرة و**الفوق - قومية**(*) على الإبقاء على هذا الشكل من القومية حيًا فى العديد من الدول الحديثة.

وتنبع التحفظات المحافظة إزاء قضية الهجرة من الاعتقاد أن التنوع الثقافى يقود إلى عدم الاستقرار والصراع، ذلك أن المجتمعات الناجحة والمستقرة ينبغى أن تقوم على القيم المشتركة والثقافة المشتركة، ولذلك يجب إما تقييد الهجرة بشكل صارم، وخصوصًا من المجتمعات ذات التقاليد والديانات المختلفة، أو تشجيع جماعات الأقليات الإثنية على الاندماج فى ثقافة المجتمع "المضيف". ويهتم القوميون المحافظون أيضًا بالتهديد الذى تمثله فوق القومية كالاتحاد الأوربى بالنسبة للهوية القومية وبالتالى على الروابط الثقافية للمجتمع. ويتضح هذا فى المملكة المتحدة على هيئة "التشكك من أوربا" (Euroscepticism) لدى حزب المحافظين، ويعبر عن مثل تلك الآراء فى القارة الأوربية مجموعات متنوعة من أقصى اليمين كالجبهة القومية الفرنسية. ولا يدافع المتشككون فى أوربا فقط عن المؤسسات القومية ذات السيادة والعملة الوطنية المستقلة على أساس أن تلك رموز للهوية القومية، ولكنهم يحذرون أيضًا من أن "المشروع الأوربى" يقوم على تصور خاطئ بشكل فادح، لأنه لا يمكن تكوين اتحاد سياسى مستقر من مثل ذلك التنوع الثقافى واللغوى والقومى.

ومع أن السياسة والأحزاب المحافظة استمدت نفعًا سياسيًا هائلاً من تمسكهم بالفكرة القومية، فقد أشار خصومهم أحيانًا إلى أن أفكارهم تقوم على افتراضات مضللة. ففى المقام الأول، يمكن اعتبار القومية المحافظة أحد أشكال التلاعب الذى

(*) الفوق - قومية: قدرة الأجهزة ذات الولاية العالمية أو العابرة للقوميات على فرض إرادتها على الدول - الأمة.

تمارسه النخبة، حيث جرى اختلاق "الأمة" وتعريفها بكل تأكيد من قبل القادة السياسيين الذين قد يستخدمونها لأغراضهم الذاتية. ويتضح ذلك بأجلى صورة فى أوقات الحروب أو الأزمات الدولية، حين تعبأ الأمة للقتال فى سبيل "الوطن" من خلال المناشدة العاطفية للواجب الوطنى. وبالإضافة إلى ذلك، قد تساعد القومية المحافظة على انتشار التعصب والكراهية، فقد يصور المحافظون، فى إصرارهم على الحفاظ على النقاء الثقافى والمؤسسات الراسخة، المهاجرين أو الأجانب عامة كتهديد، الأمر الذى يغذى أو على الأقل يضفى الشرعية على المخاوف العنصرية والمعادية للأجانب.

القومية التوسعية

فى العديد من البلدان تعد الصورة المسيطرة للقومية هى العدوان و **العسكرة**(*)، وهى الصورة العكسية تمامًا لذلك الإيمان الملتزم كمبدأ تقرير المصير القومى. وقد انحسر النقاب عن الوجه العدوانى للقومية فى أخريات القرن التاسع عشر عندما انغمست القوى الأوروبية فى "التكالب على أفريقيا" باسم المجد القومى و"مكانتها تحت الشمس". واختلفت إمبريالية أواخر القرن التاسع عشر عن الفترات المبكرة للتوسع الكولونيالى فى استنادها لمناخ القومية الشعبية، إذ ارتبطت المكانة القومية بصورة متزايدة بامتلاك إمبراطورية، ولذا هللت مظاهرات التأييد العام لكل نصر كولونيالى. وفى المملكة المتحدة، اخترعت كلمة جديدة هى **الجينجوية**(**) (Jingoism) لوصف مزاج القومية الشعبية. وانقسمت القارة الأوروبية فى أوائل القرن العشرين بسبب التنافس المتنامى بين القوى الأوروبية إلى معسكرين مسلحين هما: الوفاق الثلاثى الذى يضم المملكة المتحدة وفرنسا وروسيا؛ والتحالف الثلاثى الذى يتضمن ألمانيا والنمسا وإيطاليا.

وعندما اندلعت الحرب العالمية الأولى فى النهاية فى عام ١٩١٤، بعد سباق تسلح طويل وسلسلة من الأزمات الدولية المتعاقبة، فقد استثارت مشاعر الابتهاج العام فى جميع المدن الكبرى فى أوربا. وبلغت القومية العدوانية التوسعية ذروتها فى فترة

(*) العسكرة: تحقيق الأهداف بأساليب عسكرية أو امتداد الأفكار والقيم والممارسات العسكرية لتغطى مجتمع المدنيين.

(**) الجينجوية: حالة من الحماسة القومية والاحتفال العام يستثيرها التوسع العسكرى أو الغزو الإمبريالى.

ما بين الحربين حينما سلكت الأنظمة السلطوية أو الفاشستية فى اليابان وإيطاليا وألمانيا سياسات التوسع الإمبريالى والسيطرة العالمية، التى قادت فى النهاية إلى الحرب فى عام ١٩٣٩.

وما يميز هذا الشكل من القومية عن القومية الليبرالية السالفة هو شوفينيتها، وهو مصطلح مشتق من اسم نيقولا شوفين، أحد العسكريين الفرنسيين الذين تفانوا بصورة متعصبة فى خدمة نابليون الأول. ووفقًا لمبدأ الشوفينية، لا تتمتع الأمم بالمساواة فى الحق فى تقرير المصير؛ بل يعتقد أن بعضها يمتلك سمات أو خصائص تجعله أسمى من الأمم الأخرى. وتتضح مثل هذه الأفكار بصورة جلية فى **الإمبريالية**(*) الأوروبية التى تم تبريرها بواسطة أيديولوجيا التفوق الثقافى والعرقى. وفى أوربا فى القرن التاسع عشر ساد الاعتقاد أن الشعوب "البيضاء" فى أوربا وأمريكا متفوقة فكريًا وأخلاقيًا على الشعوب "السوداء" و"البنية" و"الصفراء" فى أفريقيا وآسيا. وبالفعل صور الأوربيون الإمبريالية على أنها واجب، فالشعوب المحتلة تشكل "عبء الرجل الأبيض". وتم افتراض أن الإمبريالية جلبت منافع الحضارة، وخصوصًا المسيحية، إلى شعوب العالم الأقل ثروة وعلمًا.

وتطورت تنويعات أكثر خصوصية من الشوفينية القومية على هيئة **القومية-الجامعة**(**) ففى روسيا اتخذت شكل الجامعة السلافية التى أطلق عليها أحيانًا القومية السلافية التى اشتد عودها خصوصًا فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فالروس سلافيون ويتمتعون بروابط لغوية وثقافية مع الشعوب السلافية الأخرى فى شرق وجنوب شرق أوربا. وتحددت الجامعة السلافية بهدف تحقيق الوحدة السلافية، التى آمن الروس أنها تمثل مهمتهم التاريخية. وفى السنوات السابقة على عام ١٩١٤، تسببت تلك الأفكار فى تنامى الصراع بين روسيا والنمسا - المجر على السيطرة على البلقان. وقد نبعت الطبيعة الشوفينية للجامعة السلافية من الاعتقاد أن الروس يمثلون القادة الطبيعيين للشعب السلافى، وأن السلافيين متفوقون

(*) الإمبريالية: مد سيطرة بلد ما على بلد آخر، سواء بالأساليب السياسية المكشوفة أو عن طريق السيطرة الاقتصادية.

(**) القومية - الجامعة: أحد أشكال القومية الذى يكرس ذاته لتحقيق وحدة شعب مفرق عن طريق التوسعية أو بالتضامن السياسى (تشير كلمة الجامعة إلى الكل أو الجميع).

ثقافيًا و روحيًا على شعوب وسط أو غرب أوربا. ولذلك تعد الجامعة السلافية معادية للغرب والليبرالية، وقد استيقظت بعض أشكال الجامعة السلافية منذ عام ١٩٩١، فى أعقاب انهيار الحكم الشيوعى فى روسيا.

كما أبدت القومية الألمانية التقليدية شوفينية ملحوظة تولدت عن الهزيمة فى الحروب النابليونية، وكان رد الفعل عنيفًا ضد فرنسا وقيم الثورة الفرنسية عند بعض الكتّاب مثل فيشته ويان، الذين أكدوا بدلاً من ذلك على تفرد الثقافة واللغة الألمانية والنقاء العنصرى للشعب الألمانى. وبعد توحيد ألمانيا فى عام ١٨٧١، صار للقومية الألمانية طابع شوفينى معلن مع ظهور جماعات ضغط كعصبة الجامعة الألمانية والجامعة البحرية، اللتين شنتا حملات من أجل قيام علاقات أوثق مع النمسا الناطقة بالألمانية ومن أجل إقامة إمبراطورية ألمانيا، تمثل "مكان ألمانيا تحت الشمس".

إن الجامعة الألمانية تعد بمثابة شكل عدوانى توسعى للقومية يتطلع إلى خلق أوروبا التى تسيطر عليها ألمانيا. ووجدت الشوفينية الألمانية أقوى تعبير عنها فى المذاهب **العنصرية**(*) المعادية للسامية التى تطورت على أيدى النازيين. فقد تبنى النازيون بحماسة الأهداف التوسعية للجامعة الألمانية، ومنحوها تبريرات باستخدام لغة البيولوجيا لا السياسة. وسيتم التعرض لذلك بشكل كامل فى الفصل السابع بالارتباط مع العنصرية.

وتتغذى الشوفينية القومية على الإحساس المكثف بل وربما الهستيرى بالحماسة القومية، وتكتسح الفرد ككائن عقلانى منفصل موجة من العواطف الوطنية تعبر عن نفسها فى الرغبة فى العدوان والتوسع والحرب. ويطلق القومى الفرنسى اليمينى شارل مورا (١٨٦٨ ـ ١٩٥٢) على تلك الوطنية العارمة اسم "القومية الإدماجية"، حيث يفقد الأفراد والجماعات المستقلة هويتهم داخل تلك الأمة شديدة القوى، التى تتمتع بوجود وبمعنى يتجاوز حياة كل واحد بمفرده. وتصاحب تلك القومية المتشددة عادة العسكرة، ويغدو الغزو والمجد العسكريان الدليل الحاسم على العظمة القومية، كما يولّدان مشاعر عارمة بالالتزام القومى.

(*) العنصرية: الاعتقاد أن الفوارق العنصرية لها دلالة سياسية، إما لأن الأعراق يجب أن تعيش فى انفصال أو لأنها تتسم بخصائص مختلفة ولذلك يلائمها أن تلعب أدوارًا اجتماعية مختلفة (انظر ثبت المذاهب، ص. ق).

وفى الواقع تتم عسكرة السكان المدنيين، إذ تصيبهم عدوى القيم العسكرية المتعلقة بالولاء المطلق والتفانى الكامل والاستعداد للتضحية بالذات. وحينما يتهدد شرف الأمة أو وحدتها تصبح حياة المواطنين العاديين لا أهمية لها. وقد برزت مثل تلك المشاعر المكثفة بوفرة فى أغسطس عام ١٩١٤. كما أنها قد تدعم القوة العاطفية للجهاد (يعرف بأنه الحرب المقدسة(*)) من وجهة نظر الجماعات الإسلامية المتشددة. وتتمتع الشوفينية القومية بجاذبية قوية خصوصًا لدى الشرائح المنعزلة وفاقدة القوة فى المجتمع، التى تمنحها، القومية إمكانية الحصول على الأمن واحترام الذات والكبرياء. وتتطلب القومية الإدماجية أو المتشددة شعورًا عاليًا بالانتماء لجماعة قومية متميزة. ويستثار ذلك الشعور القومى العارم بواسطة "الإدماج السلبى" أى تصوير أمة أخرى أو عرق آخر كتهديد أو كعدو. وفى مواجهة ذلك العدو، تتراص صفوف الأمة وتشعر بإحساس مكثف بهويتها وأهميتها. وهكذا تقتات الشوفينية القومية على التفرقة الواضحة بين "نحن" و"هم"، ولابد أن يوجد أولئك الـ"هم" من أجل تحقيرهم أو كراهيتهم حتى يتشكل الإحساس بالـ "نحن". وقد تجلت الشوفينية القومية فى السياسة عامة من خلال الأيديولوجيات العنصرية، التى تقسم العالم إلى "داخل الجماعة" و "خارج الجماعة"، ويغدو أولئك الخوارج كبش فداء لكل المصائب والإحباطات التى يعانى منها هم "داخل الجماعة". ولذلك ليس من قبيل المصادفة أن تكون العقائد السياسية الشوفينية تربة خصبة لنمو الأفكار العنصرية. وعلى سبيل المثال اتسم كل من الجامعة السلافية والجامعة الألمانية بالعداء المفرط لليهود.

القومية المضادة للكولونيالية وما بعد الكولونالية

قد تكون القومية ولدت فى أوروبا، لكنها صارت ظاهرة موجودة على نطاق عالمى بفضل الإمبريالية، إذ ساعدت خبرة الحكم الكولونيالى على تشكيل إحساس بالقومية والرغبة فى "التحرر القومى" لدى شعوب آسيا وأفريقيا. كما ولدت تلك الخبرة شكلاً من أشكال القومية المضادة للكولونيالية تحديدًا. وخلال القرن العشرين غيَّر العداء للكولونيالية ملامح الجغرافيا السياسية فى العديد من أنحاء العالم. ورغم أن معاهدة فرساى طبقت مبدأ تقرير المصير فى أوربا لكنها تجاهلته بشكل مريح للقوى

(*) القارئ غنى عن البيان أن هذا التعريف للجهاد يتسم بالقصور والسطحية الشديدة، وهو أمر صار مع الأسف شائعًا فى الكتابات الغربية عند تناولها للعديد من المفاهيم الإسلامية (المترجم).

الأوربية فى الأجزاء الأخرى للعالم، وتحولت المناطق الواقعة تحت السيطرة الكولونيالية الألمانية ببساطة إلى الحكم البريطانى والفرنسى. وعلى أية حال، هددت حركات الاستقلال، بصورة متزايدة فى فترة ما بين الحربين، الإمبراطوريات المترامية لكل من بريطانيا وفرنسا. ولم يحن الانهيار النهائى للإمبراطوريات الأوروبية إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وفى بعض الحالات أقنع خليط من الضغط القومى المتصاعد والأداء الاقتصادى المتدهور تلك القوى الكولونيالية أن ترحل بصورة سلمية نسبيًا، مثلما حدث فى الهند عام ١٩٤٧، وفى ماليزيا عام ١٩٤٩. وعلى أية حال، اتسم تراجع الكولونيالية عادة فى فترة ما بعد عام ١٩٤٥، بالثورة وأحيانًا بفترات من الصراع المسلح، كما حدث مثلاً فى حالة الصين (١٩٣٧ ـ ١٩٤٥) ضد اليابان، والجزائر (١٩٥٤ ـ ١٩٦٢) ضد فرنسا، وفيتنام (١٩٤٦ ـ ١٩٥٤) ضد فرنسا و(١٩٦٤ ـ ١٩٧٥) ضد الولايات المتحدة.

وبشكل ما، حمل الكولونياليون الأوربيون معهم بذور فنائهم أى مذهب القومية، فعلى سبيل المثال من الملحوظ أن العديد من قادة حركات التحرر أو الاستقلال تلقوا تعليمًا غربيًا. ولم يكن من المفاجئ إذن أن الحركات المضادة للكولونيالية صاغت أهدافها بلغة القومية الليبرالية التى تذكر بمازينى وودرو ويلسون.

لكن الأمم الوليدة فى أفريقيا وآسيا كانت فى وضع مختلف عن الدول الأوروبية التى ولدت حديثًا فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فبالنسبة للأمم الأفريقية والآسيوية ارتبط السعى للحصول على الاستقلال السياسى بشكل وثيق بالوعى بتخلفها الاقتصادى وبخضوعها للدول الصناعية فى أوروبا وأمريكا الشمالية. وهكذا صار التوجه المضاد للكولونيالية معبِّرًا عن الرغبة فى تحقيق التحرر القومى من الناحيتين السياسية والاقتصادية، مما ترك أثره على شكل القومية التى مورست فى العالم النامى. وانجذب معظم زعماء الحركات المضادة للكولونيالية إلى بعض أشكال الاشتراكية، التى تتراوح بين الأفكار السلمية المعتدلة التى يمثلها غاندى ونهرو فى الهند، وبين الماركسية الثورية التى اعتنقها ماو تسى تونج فى الصين، وهوشى منه فى فيتنام، وفيدل كاسترو فى كوبا. وعلى السطح، كما سيناقش لاحقًا، ارتبطت الاشتراكية بصورة أكثر وضوحًا بالدولية منها بالقومية، ومع ذلك اجتذبت الأفكار الاشتراكية بصورة قوية القوميين فى العالم النامى. ففى المقام الأول، تجسد

الاشتراكية قيم المجتمع والتعاون التى كانت بالفعل راسخة فى المجتمعات التقليدية ما قبل الصناعية. والأهم من ذلك أن الاشتراكية، والماركسية خصوصًا، تقدم تحليلاً لانعدام المساواة والاستغلال يمكن من خلاله فهم الخبرة الكولونيالية وحتى تحدى الحكم الكولونيالى.

وأثناء ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، اجتذبت الماركسية الثورية الزعماء القوميين فى العالم النامى، تحت تأثير الاعتقاد بأن الكولونيالية لا تعدو أن تكون فى الممارسة امتدادًا للقمع الطبقى. وكان لينين (انظر ثبت المفكرين، ص. ز) قد قدم سلفًا أساس تلك النظرة من خلال تصوير الإمبريالية على أنها فى جوهرها ظاهرة اقتصادية بمعنى البحث عن الربح من قبل البلدان الرأسمالية الساعية وراء فرص الاستثمار والأيدى العاملة والمواد الخام الرخيصة والأسواق المضمونة (Lenin [1916] 1970) وهكذا أصبح الصراع الطبقى صراعًا كولونياليًا فى مواجهة القمع والاستغلال، ونتيجة لذلك فإن الإطاحة بالحكم الكولونيالى لا تتطلب الاستقلال السياسى فحسب، ولكن الثورة الاجتماعية التى تتيح إمكانية كل من التحرر السياسى والاقتصادى.

وفى بعض الحالات، اعتنقت بعض الأنظمة فى العالم النامى مبادئ الماركسية - اللينينية علنًا، وعند حصول الصين وكوريا الشمالية وفيتنام وكمبوديا على الاستقلال تحركت بسرعة للاستيلاء على الأرصدة ولتأميم الموارد الاقتصادية. وأسست أنظمة الحزب الواحد واقتصادات التخطيط المركزى، اتباعًا للنموذج السوفيتى بشكل وثيق. وفى بعض الحالات، بلورت دول أفريقيا والشرق الأوسط شكلاً من الاشتراكية القومية أقل فى التزامه الأيديولوجى، كما كان واضحًا فى الجزائر وليبيا وزامبيا والعراق واليمن الجنوبى. وأخذت "الاشتراكية" المعلنة فى تلك البلدان عادة شكل المطالبة بالتوحد وراء قضية أو مصلحة قومية، كانت فى معظم الحالات هى التنمية الاقتصادية أو الاجتماعية، كما فى حالة ما سمى "الاشتراكية الأفريقية" التى اعتنقتها مثلاً تنزانيا وزيمبابورى وأنجولا. ولا تقوم الاشتراكية الأفريقية على اشتراكية الدولة على النمط السوفيتى أو الديمقراطية الاشتراكية الغربية، لكنها تتأسس على القيم المجتمعية التقليدية، وعلى الرغبة فى إخضاع المنافسات القبلية المفضية إلى الانقسام للحاجة الملحة لتحقيق التقدم الاقتصادى. وعلى أية حال، تمخضت الحقبة ما بعد الكونيالية عن أشكال شديدة الاختلاف من القومية، فمع التراجع البارز لسلطة

الاشتراكية، وخصوصًا لجاذبية الماركسية ـ اللينينية، انطبعت عملية بناء الأمة فى الحقبة ما بعد الكولونيالية برفض الأفكار والثقافة الغربية بدرجة أكبر من محاولة إعادة تطبيقها. فلو أن الغرب نظر إليه على أنه مصدر القمع والاستغلال، يجب على القومية ما بعد الكولونيالية أن تبحث عن صوت مضاد للغرب. وكان ذلك جزئيًا رد فعل لهيمنة الثقافة والقوى الاقتصادية الغربية، والأمريكية بشكل متزايد، فى العديد من أجزاء العالم النامى، وشكلت الأصول الدينية، وخصوصًا الإسلام السياسى الذى سيتم تناوله فى الفصل العاشر، الوسيط الرئيسى للتعبير عن مثل تلك الآراء.

ما وراء القومية

يمكن القول إن هناك عقائد سياسية متنوعة تطلق نظرها فيما وراء الأمة، وينطبق ذلك على أى مذهب أو أيديولوجيا يقدم نظرة متجاوزة للقومية بالنسبة للهوية السياسية. ويتم التعبير عن تلك الأفكار إما من خلال الدولية أو الكوزموبوليتانية (انظر ثبت المذاهب، ص. ك). وفى السياسة الدولية، أُدخل مثل هذا التفكير بواسطة التقليد "المثالى" الذى يتميز بالإيمان بالأخلاق العالمية وبإمكانية قيام سلام وتعاون عالميين. ويعد الفيلسوف الألمانى إيمانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) عادة بمثابة الأب لهذا التقليد، ويستشرف كتابه «مشروع السلام الدائم» (١٩٩١) نوعًا من "عصبة الأمم، التى تقوم على الاعتقاد أن العقل والأخلاق يجتمعان ليمليا أنه "لا يجب أن تكون هناك حرب". وفيما يتصل بالأيديولوجيات الأخرى، ارتبطت هذه الرؤية بشكل واضح بالليبرالية وبالاشتراكية، حيث طور كل منهما نهجًا خاصًا من الدولية.

الدولية الليبرالية

هناك بشكل عريض قاعدتان للدولية الليبرالية، أما أولاهما فهى الخوف من "حالة الطبيعة" الدولية، فقد سلم الليبراليون منذ أمد بعيد بأن تقرير المصير القومى سلاح ذو حدين. فهو من جهة يحافظ على الحكم الذاتى ويحول دون قيام حكم أجنبى، لكنه من الجهة الأخرى يخلق عالمًا من الدول ـ الأمة ذات السيادة، تتمتع فيه كل أمة بحرية اتباع مصالحها الذاتية، ويمكن أن يكون ذلك على حساب الأمم الأخرى.

وقد آمن القوميون الليبراليون بأن الدستورية والديمقراطية تحد بكل تأكيد من الميل للعسكرة والحرب، غير أن الأمم صاحبة السيادة عندما تتحرك فى ظروف

"الفوضى الدولية" فقد لا يكفى الضبط الذاتى وحده لضمان السلام الدائم. واقترح الليبراليون بوجه عام وسيلتين للحيولة دون الانزلاق نحو الغزو والنهب. الأولى هى الاعتماد المتبادل على المستوى القومى الذى يهدف إلى تشجيع التفاهم والتعاون المشتركين، ولهذا أيد الليبراليون تقليديًا سياسية **التجارة الحرة**(*): ويعنى الاعتماد الاقتصادى المتبادل أن التكلفة المادية للصراع الدولى باهظة لدرجة أن الحرب ستصبح غير متصورة تقريبًا. وبالنسبة لـ "ليبراليى مانشتر" فى القرن التاسع عشر فى بريطانيا، مثل ريتشارد كوبدين (١٨٠٤ ـ ١٨٦٥) وجون برايت (١٨١١ ـ ١٨٨٩) لن تقود التجارة الحرة فقط إلى تحقيق الرخاء بالسماح للبلدان بالتخصص فى إنتاج ما يلائمها إنتاجه على أفضل وجه، لكنه سيعقد بين الشعوب التى تنتمى إلى أعراق وعقائد ولغات مختلفة، ما يصفه كوبدن بأنه "أواصر السلام الأبدى".

واقترح الليبراليون أن يتم حد الطموحات القومية عن طريق إنشاء أجهزة فوق قومية قادرة على إقامة النظام فى المشهد الدولى الذى يفتقر إلى القوانين بدونها. وتقوم تلك الأطروحة تحديدًا على نفس المنطق الخاص بنظرية العقد الاجتماعى، أى أن الحكومة هى الحل لمشكلة غياب النظام. ويفسر ذلك تأييد ودرو ويلسون لأول تجربة، حتى لو كانت معيبة، للحكومة العالمية، ألا وهى عصبة الأمم، التى أقيمت عام ١٩١٩، وكذلك تأييده الأكبر بكثير لخلفها أى للأمم المتحدة، التى تأسست بواسطة مؤتمر سان فرانسيسكو عام ١٩٤٥. وقد تطلع الليبراليون إلى أن تعمل هذه الأجهزة على إقامة نظام للدول يحكمه القانون حتى يصير الحل السلمى للمنازعات الدولية ممكنًا. لكن الليبراليين كانوا مدركين أيضًا إلى أن القانون ينبغى فرضه، ومن أجل ذلك تمسكوا بمبدأ الأمن الجماعى، ويقضى بأن أفضل طريقة لمقاومة العدوان هى العمل الموحد الذى يقوم به عدد من الدول. ويتضح تعاطف الليبراليين مع الفوق ـ قومية من موقفهم تجاه تلك المؤسسات من مثل الاتحاد الأوربى.

وتنبع القاعدة الثانية للدولية الليبرالية من الالتزام البالغ تجاه الفرد وبمبدأ الفردية (انظر ثبت المذاهب، ص. ق)، وهو ما يستبطن أن كل البشر يتمتعون بنفس القيمة بغض النظر عن العرق والمعتقد والخلفية الاجتماعية والانتماء القومى. وفى حين يستمسك الليبراليون بمبدأ تقرير المصير القومى، فإنهم لا يؤمنون بأى حال من

(*) التجارة الحرة: نظام للتجارة بين الدول لا تقيده التعريفات أو الأشكال الحمائية الأخرى.

الأحوال أنه يمنح الأمم الحق فى معاملة شعوبها بأى طريقة تختارها، إذ يعلو احترام حقوق وحريات الفرد، بهذا المعنى، على مزاعم السيادة القومية.

ولذلك لا تتميز الدولية الليبرالية بالرغبة فى تجاوز الدولة كتكوين سياسى، وإنما بالمطالبة بأن تلتزم الأمم بمستوى أعلى من الأخلاقيات يتضمنه مبدأ حقوق الإنسان. ويؤمن الليبراليون بأن تلك الحقوق قابلة للتطبيق عالميًا وتضع الحد الأدنى من الظروف الملائمة لوجود إنسانى حقيقى، وبالتالى ينبغى أن تمثل الأساس الواضح للقانون الدولى. وقادت تلك المبادئ إلى صياغة وثائق من مثل الإعلان العالمى لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨، والميثاق الأوربى لحقوق الإنسان والحريات الأساسية فى عام ١٩٥٦. وتستدعى تلك المبادئ أيضًا حكم القانون على نطاق دولى، ويتم فرضه بواسطة بعض المؤسسات كمحكمة العدل الدولية والمحكمة الجنائية الدولية.

الدولية الاشتراكية

يميل الاشتراكيون بدرجة أكبر من الليبراليين لرفض القومية من حيث المبدأ، ظناً أنها تولد مشاعر الغضب والصراع، وأنها تتسم بتوجه يمينى مضمر. ورغم أن ذلك لم يمنع الاشتراكيين المحدثين، سواء فى ذلك الحكام والمتطلعون للحكم، من الوصول إلى مواءمة مع الدولة ـ الأمة، فإنه جعلهم يميلون على الأقل من قبيل الدعاية للتعامل مع الدولية كمبدأ يؤمنون به، إن لم يكن كقيمة مركزية. وكان ذلك أوضح ما يكون فى التقاليد الماركسية، إذ رفعت الماركسية تقليديًا لواء الدولية البروليتارية التى تضرب بجذورها فى فكرة أن التضامن الطبقى أقوى وأهم سياسيًا من الهوية القومية. وفى البيان الشيوعى، كتب ماركس (انظر ثبت المفكرين، ص. س).

"إن العمال لا وطن لهم، ولا نستطيع أن ننزع منهم ما لا يملكونه أصلاً. وحيث إن البروليتاريا يجب أن تنال أولاً التفوق السياسى، ويجب أن تصعد لتصير الطبقة القائدة للأمة، ويجب أن تكون أمة فى حد ذاتها، فهى بهذا القدر قومية فى ذاتها، ولكن ليس بنفس المعنى البرجوازى للكلمة" (Max and Engels [1848] 1968).

لم يتصور ماركس أن تكون الطبقة العاملة قومية "بالمعنى البرجوازى للكلمة"، ويقصد بذلك أنها ستتجاوز ما أسماه إنجلز "الأنانية القومية"، وذلك عند إدراكها للأخوة المتأصلة بين جميع البروليتاريين. ويعبر «البيان الشيوعى» عن ذلك بصور

واضحة فى كلماته المشهورة: "يا عمال العالم اتحدوا!" ولذلك تتمتع الاشتراكية بطبيعة دولية أصيلة، فلا يخترق التضامن الطبقى البروليتارى لا محالة الحدود القومية لكن ظهور الأسواق العالمية، كما أشار ماركس، حول الرأسمالية إلى نظام دولى لا يمكن تحديه إلا بواسطة حركة دولية بشكل حقيقى. ولهذا ساهم ماركس فى إقامة الرابطة الدولية للعمال أو ما أطلق عليه الدولية الأولى فى عام ١٨٦٤. وقد أقيمت الدولية "الاشتراكية" أو الثانية فى عام ١٨٨٩، وتم إحياؤها فى عام ١٩٥١. وأقام لينين الدولية الثالثة أو الكومينتون (الدولية الشيوعية) فى عام ١٩١٩، بينما أقام ليون تروتسكى، الناقد الريسى لسياسة ستالين "الاشتراكية فى بلد واحد" دولية منافسة هى الدولية الرابعة فى عام ١٩٣٦.

وعلى أية حال، نادرًا ما اعتبر الاشتراكيون الدولية البروليتارية كغاية فى حد ذاتها، ولم يكن هدفهم استبدال العالم الذى تقسمه الفواصل القومية بعالم آخر تقسمه الفواصل الطبقية، وإنما إقامة التناغم والتعاون بين كل شعوب العالم، وإن كان من خلال الصراع الدولى. ولذلك تقوم الدولية الاشتراكية فى النهاية على الإيمان بالإنسانية المشتركة، وهى فكرة أن الجنس البشرى يرتبط أفراده بروابط التعاطف المتبادل والتراحم والحب، ويستند ذلك إلى الاعتقاد أن القاسم المشترك بين البشر أكبر مما يفرقهم عن بعضهم البعض. ومن هذا المنظور، قد يرفض الاشتراكيون القومية، ليس فقط لكونها من جنس الأيديولوجيا البرجوازية، التى تخفى التناقضات التى تقوم عليها الرأسمالية وكل المجتمعات الطبقية، ولكن أيضًا بسبب أنها تشجع الناس على التنكر لإنسانيتهم المشتركة. ولذلك فقد تستتبع الدولية لدى الاشتراكيين ليس مجرد التعاون بين الأمم فحسب، فى إطار القانون الدولى، ولكنها تتضمن الغاية الأكثر راديكالية ويوتوبية التى تتعلق بذوبان الأمة والاعتراف بأنه لا يوجد سوى عالم واحد وشعب واحد.

القومية فى القرن الحادى والعشرين

قلة من الأيديولوجيات السياسية فرض عليها أن تتحمل نبؤات تتعلق بأفولها الوشيك لفترة طويلة كالقومية، فمند وقت مبكر أى منذ عام ١٨٤٨، أعلن ماركس أن "الاختلافات والعداوات القومية بين الشعوب تتلاشى يوميًا أكثر فأكثر". وبالمثل، أعلن على نطاق واسع عقب الحرب العالمية الأولى عن موت القومية كمشروع لبناء الأمة،

وذلك عقب إعادة بناء أوربا وفقًا لمبدأ تقرير المصير القومى، ونتيجة لتراجع الكولونيالية فى أفريقيا وآسيا وغيرهما من مناطق العالم عقب الحرب العالمية الثانية. وسيكون السؤال هو: أى دور يمكن أن تلعبه القومية فور إقامة عالم من الدول ـ الأمة؟ بل أكثر من ذلك، يبدو أن الأمة مع تقدم القرن العشرين بدأت وكأنها قد جعلها التدويل المتزايد للحياة السياسية والاقتصادية غير مفيدة. ولقد أصبحت المنظمات الدولية ـ من الأمم المتحدة إلى الاتحاد الأوربى ومن منظمة التجارة العالمية إلى صندوق النقد الدولى ـ تسيطر على السياسة العالمية، تاركة القليل والقليل من القرارات فى أيدى الأمم بمفردها. أى دور إذن يتبقى للأمم فى ظل عالم تسوده العولمة؟

إن للعولمة آثارًا بعيدة المدى على كل من الدولة ـ الأمة والمذاهب السياسية المتجذرة فى فكرة التفرد أو التميز القومى. فقادت مثلاً إلى ظهور الاقتصاد العالمى المتكامل، مما يعنى أن الرخاء المادى صارت تحدده عادة قرارات الاستثمار التى تتخذها الشركات عابرة القوميات بدرجة أكبر من تصرفات الحكومة القومية. ومن الناحية الثقافية، تعنى العولمة ـ مع نمو رحلات الطيران والسياحة الأجنبية ومحطات التلفزيون الفضائية والإنترنت ـ انتشار نمط المجتمع الذى يقوده السوق، وينظر إلى ذلك أحيانًا على أنه إضفاء طابع مطاعم ماكدونالدز على العالم (McDonaldization).

هل لا يزال باستطاعتنا أن ننظر إلى الأمم ككيانات ذات معنى عندما يشاهد الناس من مختلف أنحاء العالم نفس الأفلام وبرامج التليفزيون، ويأكلون نفس الطعام، ويمارسون نفس الرياضة وما إلى ذلك؟ وإذا أخذنا فى الاعتبار الطبيعة المتواصلة لتلك التطورات، فسيشهد القرن الحادى والعشرين بالتأكيد الأفول النهائى للقومية السياسية.

وبالرغم من ذلك، هناك عاملان على الأقل يشيران إلى استمرار الأهمية السياسية للأمة. أولاً، هناك أدلة على أن إضعاف العولمة للروابط القومية والمدنية التقليدية تحديدًا سيشغل ظهور أشكال القومية المستندة على الإثنية والعدوانية فى بعض الأحيان. وإذا كانت الدولة ـ الأمة المعتادة لم تعد بقادرة على خلق هويات جمعية ذات معنى، فقد تتطور "الخصوصيات" القائمة على الإقليم أو الدين أو الإثنية أو

العراق لتحل محلها. ولعل ذلك حدث بصورة دراماتيكية بالغة فى فورة الصراع الإثنى الذى شهدته العديد من الأجزاء فى الكتلة السوفيتية السابقة، وخصوصًا فى يوغوسلافيا السابقة. ويتضح ذلك أيضًا فى القوميات التفكيكية التى أخذت تضرب بجذورها فى المملكة المتحدة وإسبانيا وإيطاليا وبلجيكا.

ثانيًا، قد تهب العولمة المشروع القومى بمعانٍ ودلالات جديدة، كأن ترسم خريطة لمستقبل الأمم فى عالم يزداد فيه الاعتماد المتبادل وسيطرة العولمة. وبهذا المعنى، قد لا تجعل العولمة الأمم غير ذات جدوى بقدر ما تجبرها على إعادة خلق ذاتها، مما يستمر فى تزويد المجتمعات بمقومات التماسك الاجتماعى والهوية، ولكن فى سياق متزايد السيولة والتنافسية. وبطرق متباينة اجتازت بعض الدول مثل سنغافورة وماليزيا وأستراليا ونيوزيلاندا وكندا عملية التأكيد ـ الذاتى، إذ حاولت إعادة تشكيل هوياتها القومية من خلال دمج عناصر من خبرتها الماضية بالتوجه المتطلع للمستقبل بصورة أساسية.

منظورات عن الأمة	
الليبراليون	يشتركون فى نظرة مدنية للأمة تساوى فى تأكيدها على كل من الولاء السياسى والوحدة الثقافية. وبهذا المعنى، فالأمم كيانات معنوية تتمتع بحقوق، خصوصًا المساواة فى حق تقرير المصير.
المحافظون	ينظرون إلى الأمة باعتبارها كيانًا "عضويًا" بصورة أولية ترتبط أجزاؤه عن طريق الهوية الإثنية والتاريخ المشتركين. وتعد الأمة أهم جماعة اجتماعية لكونها مصدر التماسك الاجتماعى والهوية الجمعية.
الاشتراكيون	يميلون إلى اعتبار الأمة تقسيمًا مصطنعًا للجنس البشرى غرضه تغطية عدم العدالة الاجتماعية وتدعيم النظام القائم. ولذلك يتعين على الحركات والارتباطات السياسية أن تتمتع بطابع دولى لا قومى.

الفوضويون	تمسكوا بوجه عام بأن الأمة ملطخة لارتباطها بالدولة وبالتالى بالقمع. وهكذا ينظرون إلى الأمة كخرافة مصممة لتحقيق الطاعة والخضوع لصالح النخبة الحاكمة.
الفاشستيون	يرون الأمة ككل اجتماعى موحد عضويًا يتحدد عادة بالانتماء العرقى الذى يعطى غاية ومعنى للوجود الفردى. غير أن الأمم تنخرط ضد بعضها البعض فى صراع من أجل البقاء، وفيه يكون بعضها صالحًا للبقاء والبعض الآخر يخفق فى ذلك.
الأصوليون	ينظرون للأمم باعتبارهم كيانات دينية أساسًا أى تجمعات للمؤمنين، وبالرغم من ذلك نادرًا ما يتطابق الدين مع المجتمع القومى، ومن هنا أتت فكرة المجتمعات الدينية العابرة للقوميات مثل "أمة الإسلام".

أسئلة للمناقشة

- هل تتطور الأمم "بصورة طبيعية" أو أنها بمعنى ما مصطنعة؟
- لماذا يحدث خلط دائمًا بين الأمم والدول؟
- كيف تختلف القومية عن العرقية؟
- بأى معنى تلتزم القومية الليبرالية بالمبادئ؟
- لماذا اعتبر الليبراليون القومية علاجًا للحروب؟
- هل كل المحافظين قوميون؟ وإذا كان ذلك فلماذا؟
- لماذا ارتبطت القومية دومًا بالتوسعية والغزو والحرب؟
- لماذا وكيف اختلفت القومية فى العالم النامى عن القومية فى العالم المتقدم؟
- هل أفقدت العولمة القومية قيمتها؟

قراءات إضافية

Brown, D., *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural and Multicultural Politics* (London:Routledge: 2000). A clear and stimulating account of differing approaches to nationalism and of the contrasting forms of modern nationalist politics.

Hearn, J., *Rethinking Nationalism: A Critical Introduction* (Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2006). An innovative and wide-ranging study of nationalism that critically reviews approaches to the nature and origins of nationalism.

Hobsbawm, E. J., *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1990). A good and accessible introduction to the subject.

Hutchinson, J. and Smith, A. D. (eds), *Nationalism* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1994). A wide-ranging and useful collection of readings that examine debates on the nature, development and significance of nationalism.

Özkirmli, U., *Contemporary Debates on Nationalism: A Critical Engagement* (Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2005). A clear and genuinely international account of classical and modern contributions to debates about nationalism.

Smith, A. D., *Nationalism: Theory, Ideology, History* (Cambridge and Malden, MA: Polity Press, 2001). A clear and incisive introduction to the subject of nationalism and its varying manifestations.

Spencer, P. and Wollman, H., *Nationalism: A Critical Introduction* (London and Thousand Oaks, CA: Sage, 2002). A very useful survey of classical and contemporary approaches to nationalism that addresses all the key issues, theories and debates.

الفصل السادس

الفوضــوية

نظرة تمهيدية

تنبع كلمة (anarchy) أى الفوضى من اليونانية وتعنى "بلا حكم"، وظل مصطلح (anarchism) أى الفوضوية مستخدمًا منذ الثورة الفرنسية، وقد استعمل فى البداية بمعنى نقدى أو سلبى ليشير إلى انهيار النظام المتحضر أو القابل للتنبؤ. وبلغة الحياة اليومية، تستدعى الفوضى الاضطراب وانعدام النظام، وغنى عن البيان أن الفوضويين أنفسهم يرفضون بشدة مثل تلك الدلالات. ولم يرتبط لفظ الفوضوية بشكل واضح بمجموعة إيجابية ونسقية من الأفكار السياسية حتى أعلن بيير جوزيف برودون بافتخار فى كتابه «ما هى الملكية» (١٩٧٠) " أنا فوضوى".

وتتحدد الأيديولوجيا الفوضوية بذلك المبدأ المركزى القاضى بأن السلطة السياسية فى كل أشكالها، وخاصة فى شكل الدولة، شريرة وغير ضرورية معًا. ولذلك يتطلع الفوضويون إلى قيام مجتمع بلا دولة من خلال إلغاء القانون والحكومة. ومن وجهة نظرهم، تعد الدولة شريرة، حيث إن كونها مخزنًا للسلطة القمعية الإلزامية السيادية يجعل منها خرقًا لمبادئ الحرية والمساواة. ولهذا يمثل الاستقلال الشخصى غير المقيد القيمة المركزية للأيديولوجيا الفوضوية.

ويعتقد الفوضويون أن الدولة غير ضرورية، لأن النظام والتناغم الاجتماعى ينشآن بصورة طبيعية وتلقائية، ولا يلزم فرضهما من "أعلى" عن طريق الحكومة. ويلفت هذا الانتباه إلى الطابع اليوتوبى للفكر الفوضوى، الذى ينعكس بصورة ملحوظة فى الافتراضات شديدة التفاؤل عن الطبيعة الإنسانية. وعلى أية حال، تقتات الفوضوية على تقليدين أيديولوجيين شديدى الاختلاف: وهما الليبرالية والاشتراكية. ونتجت عن

ذلك أشكال متنافسة للفوضوية، فردية وجماعية. ورغم أن كليهما يقبل بهدف الوصول إلى اللا دولة، ولكنهم يقدمان نماذج متباينة للغاية عن الصورة المستقبلية للمجتمع الفوضوى.

الجذور والتطور

تم اقتفاء أثر الأفكار الفوضوية أحيانًا بالعودة إلى الأفكار الطاوية أو البوذية، أو إلى الرواقيين والشكاك فى اليونان القديمة، أو إلى الحفارين(*) (Diggers) فى الحرب الأهلية الإنجليزية.

إن الإعلان الأول والكلاسيكى نوعًا ما للمبادئ الفوضوية قدمه ويليام جودوين (انظر ثبت المفكرين، ص. ض) فى كتابه «بحث عن العدالة السياسية» (١٩٧١ ـ ١٩٧٣)، رغم أن جودوين لم يصف نفسه قط على أنه فوضوى. وأثناء القرن التاسع عشر، شكلت الفوضوية مكونًا بارزًا لحركة اشتراكية واسعة ولكنها نامية. ففى عام ١٨٦٤، انضم أتباع برودون (انظر ثبت المفكرين، ص. ج) إلى أتباع ماركس (انظر ثبت المفكرين، ص. س) لإقامة رابطة العمال الدولية أو الدولية الأولى. وانهارت الدولية فى عام ١٨٧١، بسبب العداء المستعر بين الماركسيين والفوضويين بقيادة ميشال باكونين (انظر ثبت المفكرين، ص. ص). وفى أواخر القرن التاسع عشر، سعى الفوضويون لاجتذاب التأييد العام للفلاحين المحرومين من الأراضى فى روسيا وجنوب أوربا، وحققوا ذلك بنجاح من خلال الحركة النقابية ـ الفوضوية فى أوساط الطبقات العمالية الصناعية.

وقد تمتعت **الحركة النقابية**(**) (Syndicalism) بالشعبية فى فرنسا وإيطاليا وإسبانيا، وساعدت على جعل الفوضوية حركة جماهيرية أصيلة فى أوائل القرن العشرين. وسيطر الفوضويون على الاتحاد العام للعمل القومى فى فرنسا قبل عام ١٩١٤، وحدث نفس الأمر مع الاتحاد القومى للعمل فى إسبانيا، الذى زعم أن

(*) الحفارون: هم مجموعة من المنشقين الراديكاليين بإنجلترا فى عام ١٦٤٩، ويؤمنون بنوع من الشيوعية الزراعية، التى تتاح فيها الأراضى العامة للفقراء (المترجم).

(**) الحركة النقابية: أحد أشكال اتحادات العمال الثورية يقوم على مفهوم فج للحرب الطبقية، ويؤكد على استخدام الحركة المباشرة والإضراب العام.

عضويته تجاوزت المليونين خلال الحرب الأهلية. وظهرت الحركات النقابية - الفوضوية أيضًا فى أمريكا اللاتينية فى أوائل القرن العشرين، وخصوصًا فى الأرجنتين وأورجواى، كما أثرت الأفكار النقابية على الثورة المكسيكية بقيادة إميليانو زاباتا. وعلى أية حال، أدى انتشار السلطوية والقمع السياسى إلى التدمير التدريجى للفوضوية فى أوربا وأمريكا اللاتينية. فقد أنهى انتصار الجنرال فرانكو فى الحرب الأهلية الإسبانية (١٩٣٦ - ١٩٣٩) حياة الفوضوية كحركة جماهيرية، وتم قمع الاتحاد القومى للعمل وملاحقة الفوضويين إلى جانب أصحاب التوجه اليسارى بوجه عام. كما انهار نفوذ الفوضوية أيضًا نتيجة نجاح لينين والبلاشفة فى عام ١٩١٧، والمكانة المتزايدة للشيوعية بين الحركات الاشتراكية والثورية.

والفوضوية تعد غير اعتيادية بين الأيديولوجيات السياسية فى أنها لم تنجح قط فى الوصول للسلطة، على المستوى القومى على الأقل. فلم يتبع أى مجتمع أو أمة نموذجًا يستند إلى المبادئ الفوضوية، ولذا فمن المثير اعتبار الفوضوية أيديولوجيا أقل مكانة من الليبرالية أو الاشتراكية أو المحافظة أو الفاشستية مثلاً، لأن كل واحدة من هذه الأيديولوجيات أثبتت قدرتها على الفوز بالسلطة وإعادة تشكيل المجتمع.

وكان الفوضويون أقرب ما يكونون للفوز بالسلطة أثناء الحرب الأهلية الإسبانية، عندما سيطروا لفترة وجيزة على أجزاء من شرق إسبانيا وأقاموا تجمعات عمالية وفلاحية فى أنحاء كاتالونيا. ونتيجة لهذا، تطلع الفوضويون إلى المجتمعات التاريخية التى تعكس مبادئهم كالمدن فى اليونان القديمة أو أوربا فى عصورها الوسطى أو الكميونات الفلاحية التقليدية مثل المير الروسى. وأكد الفوضويون أيضًا على الطبيعة غير الهيراركية المتسمة بالمساواة للمجتمعات التقليدية - كالنوير فى أفريقيا مثلاً - وأيدوا تلك التجارب التى تهدف إلى إقامة حياة جماعية على نطاق صغير داخل المجتمع الغربى.

تقيدت جاذبية الفوضوية كحركة سياسية بكل من غاياتها وأساليبها، إذ إن غاية الفوضوية وهى الإطاحة بالدولة وتفكيك كل أشكال السلطة السياسية، اعتبرت على نطاق واسع غير واقعية، إن لم تكن مستحيلة. ويرى معظم الناس بالفعل أن مفهوم مجتمع اللا دولة هو فى أفضل الأحوال حلم يوتوبى. أما من ناحية الوسائل، يرفض

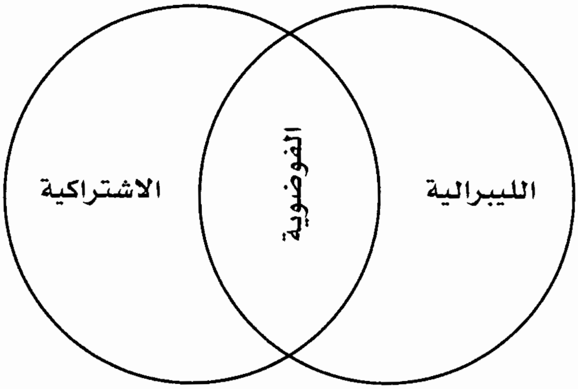
الفوضويون الوسائل المعتادة لممارسة التأثير السياسى لكونها فاسدة ومفسدة، كتشكيل الأحزاب السياسية وخوض الانتخابات والسعى وراء المناصب العامة وما إلى ذلك. ونتيجة لذلك، حرموا أنفسهم من مزايا التنظيم السياسى والتخطيط الاستراتيجى، واضعين ثقتهم بدلاً من ذلك فى تلقائية الجماهير وتعطشها للحرية. وبالرغم من ذلك، تأبى الفوضوية أن تموت، فنظرًا لموقفها من السلطة والتحرك السياسى الذى لا يقبل المساومات، تمتعت بجاذبية أخلاقية قوية عادة ومستمرة كذلك، خصوصًا لدى الشباب ويمكن رؤية ذلك مثلاً فى تقدم الأفكار والشعارات والجماعات الفوضوية على غيرها فى داخل الحركة الوليدة المضادة للعولمة أو للرأسمالية.

القضايا المركزية ـ ضد الدولة

إن الملمح المحدد للفوضوية هو موقفها المعارض للدولة ولمؤسسات الحكم والقانون المصاحبة لها، إذ يفضل الفوضويون مجتمع اللا دولة الذى يدير فيه الأفراد الأحرار شئونهم بالاتفاق الطوعى دون إلزام أو إكراه. وعلى أية حال، هناك عاملان يسهمان فى عدم وضوح الطابع الأيديولوجى للفوضوية. أولاً، تشير الدلائل إلى أن الفوضوية طابعها الأخلاقى أقوى من قدرتها على التحليل والتفسير. ونظرًا لأن الفوضوية تفترض أن البشر فى جوهرهم مخلوقات ذات طابع أخلاقى تنجذب بالفطرة للحرية و**الاستقلالية**(*)، توجهت طاقاتها نحو إيقاظ الغرائز الأخلاقية بدرجة أكبر من توجهها نحو النظام القمعى للدولة وتفسير كيفية أو إمكانية تحديه. ثانيًا، إن الفوضوية هى بدرجة أقل أيديولوجيا موحدة ومتماسكة منها كنقطة تقاطع بين أيديولوجيتين متنافستين ـ الليبرالية والاشتراكية ـ وهى تلك النقطة التى تصل عندها كلتا الأيديولوجيتين إلى موقف مضاد للدولة. ويتضح ذلك من شكل (١ ـ ٦).

(*) الاستقلالية: تعنى حرفيًا الحكم الذاتى، أو القدرة على السيطرة على المصير الذاتى بفضل التمتع بالاستقلال عن المؤثرات الخارجية.

شكل ١ـ٦: طبيعة الأيديولوجيا الفوضوية



إن للفوضوية طابعًا مزدوجًا، حيث يمكن تأويلها باعتبارها إما أحد أشكال "الليبرالية المتطرفة" التى تماثل الفردية الليبرالية المتطرفة أو أحد أشكال "الاشتراكية المتطرفة" التى تماثل الجماعية الاشتراكية المتطرفة. وبالرغم من ذلك، يغدو التعامل مع الفوضوية كأيديولوجيا منفصلة مبررًا نظرًا لأن مؤيديها بالرغم من استنادهم على تقاليد سياسية مختلفة للغاية يتفقون على مجموعة من المبادئ والمواقف العريضة. ولعل أبرزها ما يلى:

- معاداة الدولة.
- النظام الطبيعى.
- معاداة الكهنوت.
- الحرية الاقتصادية.

معاداة الدولة

يعرف سباستيان فور، فى الموسوعة الفوضوية الأيديولوجيا الفوضوية على أنها: "نفى مبدأ السلطة"، وتعد حجة الفوضوية ضد السلطة بسيطة وواضحة، ألا وهى أن السلطة خرق لمبادئ الحرية والمساواة. وتعتبر الفوضوية متفردة فى أنها تتمسك بمبادئ الحرية والمساواة السياسية. وفى ضوء ذلك، فإن السلطة تفرض الاستعباد وتقمع وتقيد الحياة الإنسانية، نظرًا لكونها تستند على عدم المساواة السياسية والحق

المزعوم لشخص واحد فى أن يتحكم فى سلوك الآخرين. وهى لذلك تلحق الضرر والفساد بأولئك الذين يخضعون للسلطة وأولئك الذين يمارسونها. ولما كان البشر مخلوقات حرة ومستقلة، فإن خضوعها للسلطة يعنى أن يضيِّق عليها أى أن تتعرض الطبعة الجوهرية للإنسان للقمع، وبالتالى ينزلق إلى تبعية معوقة. وكذلك أن يكون المرء فى السلطة، حتى ولو كانت ما يطلق عليها سلطة الخبرة للأطباء والمعلمين، التى تنبع من التوزيع غير المتكافئ للمعرفة فى المجتمع، يعنى أن يكتسب شهية للمكانة والتحكم وأخيرًا السيطرة. ولذلك تؤدى السلطة إلى ظهور "سيكولوجيا القوة" التى تقوم على نمط من "السيطرة والخضوع"، وهو مجتمع، حسب الفوضوى والناقد الاجتماعى الأمريكى بول جودمان (١٩١١ ـ ١٩٧٢)، "يتسم العديدون فيه بالقسوة ويعيش معظمه فى ذعر" (١٩٧٧).

وفى الممارسة، يتركز النقد الفوضوى للسلطة فى العادة على السلطة السياسية، خصوصًا عندما يدعمها جهاز الدولة الحديثة. وتتميز الفوضوية برفضها الراديكالى لسلطة الدولة، وهو موقف يفصل الفوضوية عن كل الأيديولوجيات السياسية الأخرى (باستثناء الماركسية). وتصلنا نكهة ذلك النقد الفوضوى للقانون والحكومة من خلال أحد المقاطع الشهيرة لبرودون:

> **أن تُحكم يعنى أن تصبح عرضة للمراقبة والتفتيش والتجسس والتوجيه والتشريع والتنظيم الصارم والجس والتلقين والوعظ والتحكم والتقدير والتقييم والرقابة والأمر؛ وكل ذلك يتم من قبل مخلوقات لا تملك الحق أو الحكمة أو الفضيلة.**

(نقلاً عن Marshall 1993, p.245).

إن الدولة جهاز ذو سيادة يمارس سلطة عليا على جميع الأفراد والجماعات التى تعيش بداخل منطقة جغرافية محددة. ويؤكد الفوضويون أن سلطة الدولة مطلقة وغير محدودة، إذ يستطيع القانون تقييد السلوك العام وتحديد النشاط السياسى وتنظيم الحياة الاقتصادية والتدخل فى الأخلاق والفكر المستقلين وما إلى ذلك. كذلك تعتبر سلطة الدولة إلزامية، ويرفض الفوضويون النظرة الليبرالية القاضية بأن السلطة السياسية تنشأ عن الاتفاق الطوعى من خلال شكل من "العقد الاجتماعى"، ويجادلون بدلاً من ذلك أن الأفراد صاروا خاضعين لسلطة الدولة إما لمولدهم فى بلد

معين أو عن طريق الغزو. ويضاف إلى ذلك أن الدولة جهاز قمعى يجب أن تطاع قوانينه لأنها تستند إلى تهديد بالعقاب.

وعند الفوضوية الأمريكية الروسية المولد إيما جولدمان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٠)، ترمز "الهراوة أو البندقية أو الأغلال أو السجن" إلى الحكومة. وبمقدور الدولة أن تحرم الأفراد من ملكيتهم وحريتهم وفى النهاية من حياتهم عن طريق عقوبة الإعدام. والدولة مستغلة أيضًا لأنها تسلب الأفراد من ملكيتهم عن طريق نظام الضرائب الذى يستند هو الآخر إلى قوة القانون وإمكانية العقاب. ويرى الفوضويون أن الدولة تعمل فى حلف مع الأثرياء وأصحاب الامتيازات ولذلك تساعد فى قمع الفقراء والضعفاء. وأخيراً الدولة مدمرة، ذلك أن "الحرب"، كما يشير الفوضوى الأمريكى راندولف بورن (١٨٨٦ ـ ١٩١٦) "هى صحة الدولة" (١٩٧٧). ويطلب من الأفراد أن يقاتلوا ويقتُلوا ويقتَلوا فى حروب تنشب بصورة لا تتغير بسبب البحث عن التوسع الإقليمى أو النهب أو المجد القومى من قبل دولة واحدة على حسب الآخرين.

ويستند أساس هذا النقد للدولة على النظرة الفوضوية للطبيعة البشرية. ومع أن الفوضويين يشتركون فى نظرة شديدة التفاؤل، إن لم تكن يوتوبية، للقابليات الإنسانية، فهم أيضًا متشائمون بصورة عميقة فيما يتعلق بالتأثير المفسد للسلطة السياسية وعدم المساواة الاقتصادية. ذلك أن البشر يمكن أن يكونوا "أخيارًا" أو "أشرارًا" على حسب الظروف السياسية والاجتماعية التى يحيون فيها. وسيتحول أولئك الأفراد، الذين سيتسمون فى ظروف أخرى بالتعاون والتعاطف والألفة، إلى طغاة مستبدين عندما يرتقون فوق رقاب الآخرين بسبب السلطة أو الامتياز أو الثروة. وبعبارة أخرى، تستبدل الفوضوية التحذير الليبرالى القائل بأن "السلطة تميل إلى الإفساد والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة" (Lord Acton, 1956) بالتحذير الأكثر راديكالية وإنذارًا بالخطر، والذى يقضى بأن السلطة مهما كان شكلها أو هيئتها مفسدة مطلقة. ولذلك ليست الدولة نظرًا لأنها مستودع السلطة القمعية الإلزامية السيادية سوى شكل مركَّز للشر. ومع ذلك نالت النظرية الفوضوية للدولة نصيبها من النقد أيضًا. فبخلاف الإزعاج الذى تمثله النظرة الفوضوية للطبيعة البشرية التى تقوم عليها نظرية الدولة، هناك الافتراض الدائرى المتعلق بأن قمع الدولة ينبع من فساد الأفراد نتيجة للظروف السياسية والاجتماعية، فهو افتراض يعجز عن تفسير كيفية نشوء السلطة السياسية فى المقام الأول.

النظام الطبيعى

لا ينظر الفوضويون إلى الدولة باعتبارها شرًا فقط، بل يعتقدون أيضًا أنها غير ضرورية، ويسعى ويليام جودوين لإيضاح ذلك عن طريق قلب أشهر تبرير للدولة –أى نظرية العقد الاجتماعى ـ على رأسه بالفعل. وتشير أطروحات العقد الاجتماعى المتعلقة بهوبز (انظر ثبت المفكرين، ص. ج) وبلوك (انظر ثبت المفكرين، ص. خ) أن مجتمع اللا دولة أو "حالة الطبيعة" تقارب الحرب الأهلية التى يحارب فيها كل فرد جميع الأفراد، مما يجعل الحياة المستقرة والمنظمة مستحيلة. ويكمن مصدر ذلك الصراع فى الطبيعة البشرية ذاتها، التى تتسم بصورة جوهرية بحسب هوبز ولوك بالأنانية والجشع والقابلية للعدوان. بحيث إن الدولة ذات السيادة وحدها تستطيع تقييد تلك الدوافع وضمان النظام الاجتماعى، وباختصار يستحيل وجود النظام دون قانون. وفى مقابل ذلك يشير جودوين إلى أن البشر مخلوقات عقلانية أساسًا، وتميل نتيجة التعليم والتقدير المستنير للأمور إلى العيش وفقًا للحقيقة والقوانين الأخلاقية العامة، ويرى لذلك أن الناس يتمتعون بميل طبيعى لتنظيم حياتهم بطريقة تتصف بالسلم والتناغم. وسيكون التأثير المفسد للحكومة وللقوانين غير الطبيعية، من وجهة نظره، وليس أية "خطيئة أصلية" فى البشر، هى التى تخلق الظلم والجشع والعدوان. بعبارة أخرى، ليست الحكومة هى الحل لمشكلة النظام وإنما هى التى تتسبب فيها، ويبدى الفوضويون دائمًا تعاطفًا مع الكلمات الافتتاحية الشهيرة لكتاب جان جاك روسو (انظر ثبت المفكرين، ص. ح) العقد الاجتماعى (١٩١٣) "لقد ولد الإنسان حرًا، لكنه يرسف فى كل مكان فى الأغلال".

وفى قلب الفوضوية هناك يوتوبية لا تخجل من نفسها، وهى تتعلق بالإيمان بالخيرية الأصيلة أو على الأقل بالقابلية للخيرية فى الجنس البشرى. ومن هذا المنطلق، ينشأ النظام الاجتماعى بشكل طبيعى وتلقائى، ولا يتطلب ماكينة "القانون والنظام". وهذا هو السبب فى أن تلك النتائج الفوضوية لم يصل إليها سوى المفكرين السياسيين الذين تتميز نظرتهم للطبيعة البشرية بالتفاؤل الكافى لدعم مفهومى النظام الطبيعى والتناغم التلقائى. وعلى سبيل المثال، يؤكد الفوضويون الجماعيون على قدرة البشر على السلوك الاجتماعى والتعاونى، بينما يسلط الفوضويون الفرديون الضوء على أهمية العقل البشرى. وليس من غير الشائع أن ترتبط تلك القابلية

للتناغم التلقائى فى الطبيعة البشرية بالاعتقاد فى أن الطبيعة ذاتها والكون كذلك منحازان لصالح النظام الطبيعى. وقد انجذب الفوضويون أحيانًا إلى أفكار الديانات غير الغربية كالبوذية والطاوية، التى تركز على الاعتماد المتبادل والتوحد. ولعل أكثر الصور الحديثة تأثيرًا لهذه الأفكار توجد فى مفهوم الإيكولوجيا، وخصوصًا "الإيكولوجيا الاجتماعية" للمفكر موارى بوكشين (انظر ثبت المفكرين، ص. ح). وستتم مناقشة الأيكولوجيا الاجتماعية فى الفصل التاسع فيما يتصل بالفوضوية الأيكولوجية.

غير أن الفوضوية لا تقوم ببساطة على الاعتقاد فى "خيرية" البشر، ذلك أن النظريات الفوضوية عن الطبيعة البشرية دائمًا ما اتسمت فى المقام الأول بأنها مركبة، واعترفت بوجود قابليات متضادة داخل النفس البشرية. وقد سلم برودون وباكونين وكروبوكتين، كل بطريقته، بأن الكائنات البشرية أنانية وتنافسية بمقدار ما هى اجتماعية ومتعاونة (Morland, 1977). ورغم أن جوهر الإنسان قد يتصف بالاستنارة الأخلاقية والفكرية، فإن هناك قدرة على الفساد تكمن فى أغوار كل فرد. ثانيًا، ركز الفوضويون انتباههم على المؤسسات الاجتماعية بنفس القدر الذى قاموا به تجاه الطبيعة البشرية، فقد نظروا إلى الطبيعة البشرية على أنها "بلاستيكية" أو مرنة، بمعنى أنها تتشكل بواسطة الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التى يعيش فيها الناس. ومثلما ينتج القانون والحكومة والدولة مركب السيطرة ـ الخضوع، هناك مؤسسات اجتماعية أخرى تغذى الاحترام والتعاون والتناغم التلقائى. ولذا يعلى الفوضويون الجماعيون من شأن الملكية العامة أو مؤسسات الاعتماد المتبادل، بينما أيد الفوضويون الفرديون آلية السوق. وبالرغم من ذلك، يعد دائمًا ذلك الإيمان بمجتمع اللا دولة الهادئ والمستقر أضعف جوانب النظرية الفوضوية وأكثرها إثارة للجدل. ويرى خصوم الفوضوية أنه بقطع النظر عن مقدار الاستنارة الاجتماعية للمؤسسات، فلو أن الدوافع الأنانية أو السلبية أساسية فى الطبيعة البشرية وليست مجرد آثار للإفساد، فلا تعدو فكرة النظام الطبيعى أكثر من مجرد حلم يوتوبى.

معاداة الكهنوت

رغم أن الدولة كانت الهدف الرئيسى لعداء الفوضويين، فإن نفس الانتقادات تنطبق على كل شكل من أشكال السلطة القسرية. وقد عبر الفوضويون بالفعل أحيانًا

عن نفس الإحساس بالمرارة تجاه الكنيسة مثلما فعلوا تجاه الدولة، وخصوصًا فى القرن التاسع عشر. وربما يفسر ذلك سبب انتعاش الفوضوية فى البلدان ذات التقاليد الدينية القوية، كإسبانيا الكاثوليكية وفرنسا وإيطاليا وبلدان أمريكا اللاتينية، حيث ساعدت الفوضوية فى إعطاء صوت للمشاعر المعادية للكهنوت.

وتساعد اعتراضات الفوضويين على الدين الذى يتخذ شكلاً تنظيميًا على إلقاء الضوء على انتقاداتهم الأوسع للسلطة بوجه عام. فلقد نُظر إلى الدين مثلاً على أنه مصدر السلطة ذاتها دائمًا، وتمثل فكرة الإله الاعتقاد بوجود "كائن أعلى" يمارس سلطة عليا لا تُسأل عمّا تفعل. وعند الفوضويين من أمثال برودون وباكونين، يجب أن تقوم الفلسفة السياسية الفوضوية على رفض المسيحية لأنه حينئذ فقط يغدو بمقدورنا النظر إلى البشر على أنهم أحرار ومستقلون. بالإضافة إلى ذلك، اشتبه الفوضويون فى أن السلطتين ـ الدينية والسياسية ـ تأخذان بيد بعضهما البعض دائمًا. وأعلن باكونين أن "إلغاء الكنيسة والدولة يجب أن يكون الشرط الأول الذى لا غنى عنه من أجل التحرر الحقيقى للمجتمع". ويعتبر الفوضويون الدين إحدى دعائم الدولة، فهو يشيع أيديولوجيا الطاعة والخضوع عند كل من القادة الروحيين والدنيويين. وكما ورد فى الإنجيل "أعط ما لقيصر لقيصر" تطلع الحكام الدنيويون إلى الدين دائمًا كمصدر لشرعية سلطتهم، كما تجلى ذلك بأوضح صورة فى مبدأ الحق الإلهى للملوك.

وأخيرًا، يحاول الدين فرض مجموعة من المبادئ الأخلاقية على الفرد، فضلاً عن إرساء قواعد للسلوك المقبول. ويتطلب الإيمان الدينى الالتزام بمعايير "الخير" و"الشر"، التى يحددها ويحرسها ممثلو السلطة الدينية كالقساوسة و **الأئمة**(*) والحاخامات. وهكذا يسلب من الفرد استقلاليته الأخلاقية وكذلك قدرته على إصدار الأحكام الأخلاقية. ومع ذلك لا يرفض الفوضويون الباعث الدينى بالكامل، فهناك خط صوفى داخل الفوضوية، بحيث يمكن القول إن الفوضويين لديهم مفهوم روحانى أساسًا عن الطبيعة البشرية، ويرتبط ذلك ب[illegible]ن اليوتوبى بالإمكانات غير المحدودة للتطوير

(*) يذهب المؤلف مع الاتجاه السائد فى الكتابات الغربية الذى يعتبر الأئمة والفقهاء يتمتعون بسلطة دينية يمارسونها على المؤمنين بالإسلام رغم أنهم فى الواقع لا يتميزون عن بقية المسلمين ولا يمثلونهم (المترجم).

الذاتى عند البشر، وكذلك بالروابط التى تجمع الإنسانية بل وكافة الكائنات الحية. وقد وقع الفوضويون الأوائل أحيانًا تحت تأثير **العقيدة الألفية**(*)، وجرى تصوير الفوضوية على أنها أحد الأشكال السياسية للعقيدة الألفية. وكذلك اجتذبت الفوضويين المحدثين دائمًا بعض الديانات كالطاوية والبوذية، التى تفتح المجال أمام الحدس الشخصى وتبشر بقيم التسامح والاحترام والتناغم الطبيعى.

الحرية الاقتصادية

نادرًا ما اعتبر الفوضويون الإطاحة بالدولة كهدف فى حد ذاته، لكنهم اهتموا أيضًا بتحدى أبنية الحياة الاقتصادية والاجتماعية. ويرى باكونين (١٩٧٣) "أن القوة السياسية والثروة لا تنفصلان". وفى القرن التاسع عشر، عمل الفوضويون عادة داخل أوساط الحركة العمالية وشاركوها بوجه عام فى فلسفتها الاشتراكية. ولقد فهموا الرأسمالية من خلال مصطلح الطبقة، حيث تقوم الطبقة الحاكمة باستغلال "الجماهير" وقمعها. لكن تلك "الطبقة الحاكمة" لم تكن بالمعنى الماركسى الذى يعتمد على التفسير الاقتصادى الضيق، بل جرى النظر إليها على أنها تشمل كل أولئك الذين يتحكمون فى الثروة أو السلطة أو الامتياز فى المجتمع. ولذلك ضمت الملوك والأمراء، والساسة ومسئولى الدولة، والقضاة وضباط الشرطة، والأساقفة والقساوسة، وكذلك أرباب الصناعة والمصارف. ولذلك رأى باكونين أنه يمكن التعرف فى كل مجتمع متطور على ثلاث مجموعات اجتماعية هى: الأغلبية الساحقة التى يتم استغلالها، والأقلية التى يتم استغلالها لكنها تستغل الآخرين أيضًا وبنفس القدر، و"الطبقة الحاكمة العليا"، التى تمثل أقلية صغيرة من "المستغلين والمستبدين ببساطة ووضوح".

ومن هنا تماهى فوضويو القرن التاسع عشر مع الفقراء والمضطهدين وعملوا على القيام بثورة اجتماعية باسم "الجماهير المستغَلة"، يطاح فيها بكل من الرأسمالية والدولة.

لكن البنية الاقتصادية للحياة هى التى تكشف بمنتهى التعمق عن التوترات الكامنة فى الأيديولوجيا الفوضوية. فرغم أن العديد من الفوضويين يعترفون بقرابتهم

(*) العقيدة الألفية: إحدى العقائد المسيحية المركزية المتعلق بآخر الزمان، حيث يتصور أن يظهر المسيح مرة أخرى ويقيم مملكة الله على الأرض التى ستستمر لألف عام (المؤلف).

للاشتراكية، التى لا تستسيغ الملكية وعدم المساواة، دافع آخرون منهم عن حقوق الملكية بل بجّلوا الرأسمالية التنافسية، وهو ما يلقى الضوء على الفارق بين التقليديين الفوضويين الكبيرين، فأحدهما جماعى والآخر فردى. ويؤيد الفوضويون الجماعيون الاقتصاد القائم على التعاون والملكية الجماعية، فى حين يناصر الفوضويون الفرديون السوق والملكية الخاصة.

ورغم هذه الفوارق الجوهرية، يتفق الفوضويون على عدم قبولهم للنظم الاقتصادية التى سادت معظم فترات القرن العشرين. فيعارض الفوضويون كافة "الرأسمالية المدارة" التى ازدهرت فى البلدان الغربية بعد عام ١٩٤٥، ويرى الفوضويون الجماعيون أن تدخل الدولة يقيم دعائم نظام من الاستغلال الطبقى ويمنح الرأسمالية وجهاً إنسانيًا. ويشير الفوضويون الفرديون إلى أن تدخل الدولة يؤدى إلى تشويه السوق التنافسى ويخلق اقتصادات تسيطر عليها الاحتكارات العامة والخاصة. كما كان الفوضويون أكثر اتفاقًا فى رفضهم لاشتراكية الدولة على النمط السوفيتى، فقد احتج الفوضويون الفرديون على انتهاك حقوق الملكية والحرية الفردية الذى يحدث من وجهة نظرهم فى الاقتصاد المخطط. أما الفوضويون الجماعيون فيجادلون أن "اشتراكية الدولة" عبارة عن تناقض فى الكلمات، حيث تحل فيها الدولة محل الطبقة الرأسمالية كمصدر رئيسى للاستغلال. ويفضل الفوضويون من شتى الأجناس الاقتصاد الذين يدير فيه الأفراد الأحرار شئونهم الخاصة دون حاجة إلى ملكية الدولة أو تنظيمها. وعلى أية حال، فقد مكنهم ذلك من مساندة عدد من الأنظمة الاقتصادية شديدة التباين، وتتراوح من "الشيوعية الفوضوية" إلى "الرأسمالية الفوضوية".

الفوضوية الجماعية

توجد الجذور الفلسفية للفوضوية الجماعية فى الاشتراكية وليس الليبرالية، بحيث إنه يمكن الوصول إلى نتائج الفوضوية عن طريق دفع مقدمات الجماعية الاشتراكية إلى مداها. والجماعية (انظر ثبت المذاهب، ص) فى الجوهر هى عبارة عن الإيمان بأن الكائنات البشرية حيوانات اجتماعية تتلاءم بصورة أفضل مع العمل المشترك من أجل الخير العام منها مع السعى وراء المصلحة الذاتية للفرد. وتركز الفوضوية الجماعية التى تسمى أحيانًا بالفوضوية الاجتماعية على القدرة الإنسانية على التضامن الاجتماعى أو ما يطلق عليه كروبتكين "العون المتبادل". ومثلما سلفت الإشارة

إليه، فإن هذا لا يعد إيمانًا ساذجًا "بالخيرية الطبيعية" ولكنه كشف عن القابلية للخيرية التى تكمن فى أعماق كل البشر. ذلك أن البشر فى قرارة نفوسهم مخلوقات اجتماعية ومتعاونة وتميل للعيش فى جماعات. وعلى ضوء ذلك، تغدو العلاقة الطبيعية والملائمة بين الناس هى علاقة تعاطف ومودة وتناغم، وعندما يربط الناس ببعضهم البعض ذلك الاعتراف بالإنسانية المشتركة، فلن تكون هناك حاجة لأن تنظمهم الحكومة أو تتحكم فيهم، مثلما أعلن باكونين: "إن التضامن الاجتماعى هو القانون الإنسانى الأول، والحرية هى القانون الثانى". ليست الحكومة إذن غير ضرورية فحسب، بل إنها بوضعها للقمع محل الحرية تجعل التضامن الاجتماعى مستحيلاً أيضًا.

إن التداخل الفلسفى والأيديولوجى بين الفوضوية والاشتراكية، وخصوصًا الاشتراكية الماركسية، يتضح من حقيقة أن الفوضويين عملوا دائمًا داخل الحركة الاشتراكية الثورية الواسعة. فمثلاً أقام أنصار برودون وماركس الدولية الأولى (١٨٦٤ ـ ١٨٧٢)، ويمكن ملاحظة عدد من التماثلات النظرية بين الفوضوية الجماعية والماركسية. فكلتاهما ترفض الرأسمالية ويعتبرها نظامًا للقمع الطبقى وعدم العدالة البنيوية، وكلتاهما تؤيد الثورة كوسيلة مفضلة لإحداث التغيير السياسى، وكلتاهما يبدى تفضيلاً للملكية الجماعية للثروة وللتنظيم الجماعى للحياة الاجتماعية، وكلتاهما يؤمن بأن المجتمع الشيوعى تمامًا سيكون فوضويًا كما عبر عنه ماركس فى نظريته عن "تلاشى" الدولة. ولذلك تتفق كلتاهما أن البشر يتمتعون بقدرة تامة على تنظيم شئونهم دون حاجة إلى سلطة سياسية.

ومع ذلك تفترق الفوضوية عن الاشتراكية فى عدد من النقاط، ويتضح ذلك بأجلى صورة فيما يتصل بالاشتراكية البرلمانية، إذ يرفض الفوضويون الاشتراكية البرلمانية لكونها تناقضًا فى العبارة، فليس فقط من المستحيل إصلاح الرأسمالية أو "إضفاء الطابع الإنسانى" عليها من خلال ميكانيزمات الفساد والإفساد للحكومة، ولكن أيضًا يمكن أن يقود أى توسع فى دور ومسئوليات الدولة إلى تحصين القمع، وإن كان ذلك باسم المساواة والعدالة الاجتماعية. وتتركز أكثر الاختلافات مرارة بين الفوضويين الجماعيين والماركسيين حول الرؤى المتنافسة لكلتيهما بصدد الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية. إن الماركسيين قد نادوا بـ "ديكتاتورية البروليتاريا" ذات الطابع الثورى،

لكن تلك الدولة البروليتارية "ستتلاشى" مع ذبول العداوات المتعلقة بالطبقة الرأسمالية. ومن هذا المنظور، ليست سلطة الدولة سوى انعكاس للنظام الطبقى، تكون فيه الدولة أساسًا مجرد أداة للقمع الطبقى. لكن الفوضويين على الجانب الآخر يرون أن الدولة قمعية وشريرة فى حد ذاتها؛ فهى بطبيعتها جهاز فاسد ومفسد. ولذلك يفرقون بين الدولة البرجوازية والدولة البروليتارية، وتتطلب الثورة الحقيقية عند الفوضويين ليس فقط الإطاحة بالرأسمالية ولكن أيضًا الإطاحة الفورية والنهائية بسلطة الدولة. إن الدولة لا يجب أن يسمح لها "بالتلاشى"، وإنما ينبغى أن يُطاح بها.

التبادلية

جرى استخدام مبدأ التضامن الاجتماعى عند الفوضويين لتبرير مختلف أشكال السلوك التعاونى، فمن طرف قصى قاد هذا المبدأ إلى اعتناق الشيوعية الخالصة، غير أنه خلف أيضًا الأفكار الأكثر اعتدالاً المتعلقة **بالتبادلية**(*) التى ارتبطت باسم بيير جوزيف برودون. وتقف اشتراكية برودون التحررية موقفًا وسطًا نوعًا ما بين التقاليد الفردية والجماعية للفوضوية. وتشترك أفكار برودون فى عدة نواح مع أفكار المفكرين الفرديين الأمريكيين مثل جوزيا وارين (١٧٩٨ ـ ١٨٧٤). ففى كتابه «ما هى الملكية» أتى برودون بالعبارة الشهيرة "الملكية سرقة"، كما أدان نظام الاستغلال الاقتصادى القائم على تراكم رأس المال. غير أن برودون لم يكن كماركس معارضًا لكل أشكال الملكية الخاصة، بل فرق بين الملكية وما أطلق عليه "ممتلكات". وأبدى إعجابًا خاصًا بالمزارعين ذوى الملكيات الصغيرة والصناع والحرفيين. وسعى برودون عن طريق التبادلية إلى إقامة نظام للملكية يتجنب الاستغلال ويشيع الوفاق الاجتماعى، وسيكون التفاعل الاجتماعى فى ظل هذا النظام طوعيًا وتوافقيًا ويقود إلى النفع المتبادل، ولذلك لا يتطلب تنظيمًا أو تدخلاً من قبل الحكومة. وحاول أتباع برودون وضع أفكاره موضع التطبيق بإقامة مصارف الائتمان المتبادل فى فرنسا وسويسرا، وهى مصارف تقدم قروضًا رخيصة للمستثمرين وتتقاضى سعر فائدة يغطى تكاليف إدارة المصرف، لكنها ليست مرتفعة بما يؤدى إلى التربح. إن آراء برودون ذاتها مستمدة إلى حد كبير

(*) التبادلية: نظام للتبادل المنصف والمتكافئ، يتساوم فيه الأفراد أو الجماعات مع بعضهم البعض، ويتبادلون السلع والخدمات دون تربح أو استغلال.

من إعجابه بالمجتمعات الصغيرة للمزارعين والصناع، وخصوصًا صناع الساعات فى سويسرا، الذين أداروا شئونهم تقليديًا على أساس التعاون المتبادل.

النقابية ـ الفوضوية

مع أن كلاً من التبادلية والشيوعية الفوضوية مارستا نفوذًا بارزًا داخل الحركة الاشتراكية الواسعة فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إلا أن الفوضوية تطورت إلى حركة جماهيرية فى حد ذاتها على شكل النقابية–الفوضوية. والنقابية هى أحد أشكال الاتحادات العمالية الثورية، التى استمدت اسمها من الكلمة الفرنسية (Syndicat) وتعنى اتحادًا أو جماعة. وظهرت النقابية فى فرنسا واحتضنها الاتحاد العام للعمل القوى فى فترة ما قبل عام ١٩١٤. وتطايرت الأفكار النقابية إلى إيطاليا وأمريكا اللاتينية وكذلك إلى إسبانيا على وجه الخصوص، حيث ساندها الاتحاد القومى للعمل أقوى اتحاد فى البلاد.

وتعتمد النظرية النقابية على الأفكار الاشتراكية وتقدم مفهومًا فجًا للحرب الطبقية، فقد جرى اعتبار العمال والفلاحين يؤلفان طبقة مضطهدة، وتم تصوير الصناعيين وملاك الأراضى والساسة والقضاة والشرطة على أنهم مستغلون. وبمقدور العمال الدفاع عن أنفسهم بإقامة نقابات أو اتحادات تقوم على حرف أو صناعات أو مهن معينة. وفى المدى القصير، تستطيع تلك النقابات أن تعمل كأنها اتحادات عمالية تقليدية تطالب برفع الأجور وإنقاص ساعات العمل وتحسين ظروف العمل. ولكن النقابيين كانوا ثوارًا أيضًا، يتطلعون إلى الإطاحة بالرأسمالية واستيلاء العمال على السلطة. ويرى جورج سوريل (١٨٤٧ ـ ١٩٢٢)، المنظِّر النقابى الفرنسى البارز، فى كتابه «تأملات حول العنف» أن تلك الثورة ستحدث عن طريق الإضراب العام أى "ثورة الأيدى الفارغة". ويؤمن سوريل بأن الإضراب العام "خرافة"، أى مجرد رمز لقوة الطبقة العاملة يستطيع إشعال التمرد الشعبى.

ومع أن النظرية النقابية اتسمت فى بعض الأوقات بالاضطراب وعدم التنظيم، إلا أنها تمتعت بجاذبية قوية لدى الفوضويين الذين تمنوا نشر أفكارهم بين الجماهير. ومع التحاق الفوضويين بالحركة النقابية، فقد بلوروا النقابية ـ الفوضوية، وهناك ملمحان للنقابية أثارا حماسة الفوضويين على وجه الخصوص. أولهما، رفض

النقابيين للسياسة التقليدية لأنها مفسدة ولا غاية لها، وآمنوا أن قوة الطبقة العاملة يجب أن تستعرض عن طريق العمل المباشر والمقاطعة والتخريب والإضرابات الجزئية وفى النهاية الإضراب الشامل. ثانيهما، اعتبر الفوضويون النقابة نموذجًا لمجتمع المستقبل الذى يتسم باللامركزية واللاهيراركية، وأبدى النقابيون بصورة نمطية درجة عالية من ديمقراطية القواعد وشكلوا اتحادات مع النقابات الأخرى، إما فى نفس المنطقة أو فى نفس الصناعة.

ورغم تمتع النقابية ـ الفوضوية بتأييد جماهيرى حقيقى، على الأقل حتى الحرب الأهلية الإسبانية، فإنها أخفقت فى تحقيق أهدافها الثورية. وبخلاف الفكرة الغامضة المتعلقة بالإضراب الشامل، لم تقدم النقابية ـ الفوضوية إستراتيجية سياسية واضحة أو نظرية للثورة، بل اعتمدت بدلاً من ذلك على أمنية الانتفاض التلقائى للمستغَلين والمضطهدين. وقد قدم بعض الفوضويين نقدًا للنقابية لتركيزها على الأهداف الضيقة للغاية وقصيرة المدى للاتحادات العمالية، ومن ثم قادت الفوضوية بعيدًا عن الثورة باتجاه الإصلاح.

الشيوعية ـ الفوضوية

يقود مبدأ التضامن الاجتماعى فى أكثر أشكاله راديكالية صوب الجماعية و**الشيوعية**(*) الكاملة. ذلك أن البشر الذين يميلون إلى التآلف والعيش فى جماعات ينبغى أن يحيوا حياة جماعية مشتركة. فالعمل مثلاً خبرة اجتماعية، إذ يعمل الناس بالاشتراك مع رفاقهم من البشر، وبالتالى يتعين امتلاك الثروة التى ينتجونها بصورة مشتركة من قبل المجتمع، بدلاً من أن تكون ملكًا لفرد وحده. وبهذا المعنى، تعد كل أشكال الملكية سرقة: لأنها تمثل استغلال العمال، الذين يخلقون وحدهم الثروة، على يد أرباب العمل الذين يملكونها فحسب. بالإضافة إلى ذلك تشجع الملكية الخاصة على الأنانية وتنشر الصراع والتنافر الاجتماعى، وذلك أكثر ما ينتهك المبادئ الفوضوية. ويقوى عدم المساواة فى امتلاك الثروة الجشع والحسد التباغض، مما يولد الجريمة وانعدام النظام.

(*) الشيوعية: مبدأ الملكية العامة للثروة؛ ويستخدم المصطلح بصورة أكثر اتساعًا للإشارة إلى الحركات أو الأنظمة القائمة على المبادئ الماركسية.

وتضرب الشيوعية ـ الفوضوية بجذورها فى المبادئ شديدة التفاؤل التى تتعلق بقدرة البشر على التعاون، وأشهر ما يعبر عنها نظرية كروبتكين عن "العون المتبادل". وقد حاول كروبتكين تقديم أساس بيولوجى للتضامن الاجتماعى عن طريق إعادة اختبار نظرية التطور لداروين. فبينما استخدام مفكرون اجتماعيون مثل هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) الداروينية لتأييد فكرته عن أن الجنس البشرى تنافس وعدوانى بالفطرة، ارتأى كروبتكين أن الأجناس حققت نجاحًا بالتحديد لأنها تمكنت من توظيف طاقاتها الجماعية عن طريق التعاون. وبذلك تقوى عملية التطور الميول الاجتماعية وتفضل التعاون على التنافس. ويخلص كروبتكين إلى أن الأجناس الناجحة كالجنس البشرى لابد أن تتمتع بميل قوى للعون المتبادل، ويرى أن العون المتبادل قد ازدهر فى دول ـ المدينة فى اليونان القديمة وفى أوروبا فى عصورها الوسطى مثلاً، لكن الرأسمالية التنافسية هدمته، الأمر الذى يهدد استمرار تطور الجنس البشرى.

ومع أن برودون حذر من أن الشيوعية لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق دولة سلطوية، ارتأى الشيوعيون ـ الفوضوية مثل كروبتكين ومالاتيستا (١٨٥٣ ـ ١٩٣٢) أن الشيوعية الحقة تتطلب إلغاء الدولة. ويبدى هؤلاء إعجابهم بالتجمعات الصغيرة التى تدير شئونها ذاتيًا على نمط دولة المدنية فى العصور الوسطى أو الكميونة الفلاحية. ويستشرف كروبتكين أن المجتمع الفوضوى سيتكون من مجموعة من الكميونات المكتفية ذاتيًا إلى حد بعيد، ويمتلك كل منها الثروة على نمط جماعى. ومن منظور الشيوعية ـ الفوضوية، توجد مزايا ثلاث للتنظيم الجماعى للحياة الاقتصادية والاجتماعية. أولاها، أن الكميونات تقوى روابط التعاطف والتضامن، وتساعد على كبح جماع الجشع والأنانية، نظرًا لأنها تقوم على مبادئ التشارك والمبادرة الجماعية. ثانيتها، تتخذ القرارات بداخل الكميونات عن طريق عملية مشاركة أو **ديمقراطية مباشرة**(*)، مما يضمن مستوى عاليًا من المشاركة الشعبية والمساواة السياسية. ولعل الشكل الوحيد للحكومة المقبول لدى الفوضويين هو الحكم ـ الذاتى الشعبى. ثالثتها، أن الكميونات تجمعات على نطاق صغير أو "نطاق ـ إنسانى"، مما يسمح للناس بإدارة شئونهم الذاتية المركزية عادة بالعمليات الاجتماعية البيروقراطية غير المشخصة.

(*) ديمقراطية مباشرة: الحكم الذاتى الشعبى الذى يتسم بالمشاركة المباشرة والمستمرة للمواطنين فى مهام الحكومة.

الفوضوية الفردية

يوجد الأساس الفلسفى للفوضوية الفردية فى الفكرة الليبرالية عن الفرد صاحب السيادة، ومن نواح عدة يمكن الوصول إلى النتائج الفوضوية عن طريق دفع مقدمات الفردية الليبرالية (انظر ثبت المذاهب، ص. ق) إلى أقصى مداها المنطقى. وتعتبر فوضوية ويليام جودوين مثلاً أحد أشكال الليبرالية الكلاسيكية. ففى قلب الليبرالية هناك إيمان بأولوية الفرد والأهمية المركزية للحرية الفردية، ومن المنظور الليبرالى الكلاسيكى، فإن الحرية سلبية، أى أنها تدور حول غياب القيود الخارجية على الفرد. وعندما تؤخذ الفردية إلى أقصى مداها، فهى تستدعى فكرة الفرد صاحب السيادة، وتعنى تلك الفكرة أن السلطة المطلقة وغير المحدودة تكمن فى كل إنسان. ومن هذا المنطلق، فأى قيد على الفرد يعد شرًا، لكن هذا القيد عندما تفرضه الدولة، التى هى بحكم التعريف جهاز قمعى إلزامى سيادة، فإنه يصبح شرًا مطلقًا. وبمنتهى البساطة، لا يمكن للفرد أن يتمتع بالسيادة فى مجتمع يحكمه القانون والحكومة، لذا فالفردية والدولة مبدآن لا يمكن التوفيق بينهما.

رغم أن تلك الأطروحات تستلهم الليبرالية، فإنه توجد اختلافات مهمة بين الليبرالية والفوضوية الفردية. أولاً، فى حين يقبل الليبراليون بأهمية الحرية الفردية، فإنهم لا يعتقدون فى إمكانية ضمانها فى مجتمع بلا دولة، ويرى الليبراليون الكلاسيكيون ضرورة وجود دولة الحد الأدنى أو "الحارس الليلى" لمنع الأفراد الساعين وراء مصلحتهم الذاتية من الإساءة لبعضهم عن طريق السرقة أو الترويع أو العنف أو حتى القتل. ولذلك يوجد القانون من أجل حماية الحرية، بدلاً من تقييدها. أما الليبراليون المحدثون فيأخذون نفس الرأى لمسافة أبعد ليدافعوا عن تدخل الدولة على أساس أن ذلك يوسع نطاق الحرية الفردية.

وفى مقابل ذلك، يؤمن الفوضويون أن الأفراد بمقدورهم التصرف بصورة سلمية وتوافقية ومفيدة دون حاجة للحكومة حتى "تضبط" المجتمع وتحميهم من رفاقهم من البشر. ويختلف الفوضويون عن الليبراليين لأنهم يعتقدون أن الأفراد الأحرار يستطيعون العيش والعمل سويًا بصورة بناءة لأنهم مخلوقات عقلانية وأخلاقية. والعقل يملى أنه حيثما وجد الصراع ينبغى حله عن طريق التحكيم أو النقاش وليس عن طريق العنف.

ثانيًا، يؤمن الليبراليون أن الحكومة يمكن أن "تُروض" أو يسيطر عليها بتطوير المؤسسات التمثيلية والدستورية. وتدعى الدستورية أنها تحمى الأفراد بتحديد سلطة الحكومة وخلق ضوابط وتوازنات بين مختلف المؤسسات. ولذلك تعقد الانتخابات بصورة منتظمة لقسر الحكومة على أن تحاسب أمام الجمهور العام أو على الأقل أمام الهيئة الناخبة. غير أن الفوضويين يرفضون فكرة الحكومة التمثيلية أو الدستورية المقيدة، ويعتبرون **الدستورية**(*) والديمقراطية مجرد واجهات تعمل وراءها قوى القمع السياسى عارية. كما أن كل القوانين تنتهك الحرية الفردية سواء كانت الحكومة التى تطبقها دستورية أو تعسفية، ديمقراطية أو ديكتاتورية. بعبارة أخرى، إن كل الدول تعد خرقًا للحرية الفردية.

الأنانية

يوجد أجرأ إعلان عن المعتقدات الفوضوية القائمة على فكرة الفرد صاحب السيادة فى كتاب ماكس ستيرز «الأنا وذاته» (١٩٧١). وقد وقع الفيلسوف الألمانى ستيرز (١٨٠٥ ـ ١٨٥٦)، مثل كارل ماركس، تحت التأثير العميق لأفكار هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١)، غير أن الإثنين وصلا إلى نتائج مختلفة جذريًا. إذ تمثل نظريات ستيرز شكلاً متطرفًا من الفردية، فيمكن أن يكون لمصطلح "الأنانية" معنيان. فقد تشير إلى أن الأفراد معنيون بصورة أساسية بالأنا أو الذات الخاصة بهم، أى أنهم يسعون وراء مصالحهم الذاتية، وهو افتراض يجد قبولاً عند المفكرين مثل هربز أو لوك. لكن السعى وراء المصلحة الذاتية قد يولِّد بأى حال صراعًا بين الأفراد ويبرر وجود الدولة، التى ستكون هناك حاجة إليها لمنع الأفراد عن الإضرار أو الإساءة لبعضهم البعض.

ولكن من وجهة نظر ستيرز، تعد الأنانية فلسفة تضع الذات المفردة فى مركز عالم الأخلاق، وينبغى على الفرد، من هذا المنطلق، أن يتصرف ببساطة حسب اختياره، دون اعتبار للقوانين أو الأعراف الاجتماعية أو المبادئ الدينية أو الأخلاقية. ويمثل هذا الموقف شكلاً من العدمية، التى تعنى حرفيًا الإيمان بالعدم، وهو موقف يشير بكل

(*) الدستورية: الاعتقاد أن سلطة الحكومة يجب أن تمارس فى إطار من القواعد (الدستور) التى تحدد الواجبات والسلطات والوظائف المنوطة بمؤسسات الحكومة، وكذلك حقوق الأفراد (انظر ثبت المذاهب، ص. ع).

وضوح فى اتجاه كل من الإلحاد والفوضوية الفردية المتطرفة. ولما كانت فوضوية ستيرز قد أدارت ظهرها بصورة دراماتيكية أيضًا لمبادئ التنوير وتضمنت قلة من الاقتراحات بصدد كيفية الحفاظ على النظام فى مجتمع اللا دولة، فقد كان لها تأثير بسيط نسبيًا على الحركة الفوضوية الناشئة. ورغم ذلك أثرت فلسفته على نيتشه والفلسفة الوجودية للقرن العشرين.

التحررية

تطورت الأطروحات الفردية بصورة أكثر اكتمالاً فى الولايات المتحدة على يد المفكرين المتحررين مثل هنرى دافيد ثورو (١٨١٧ ـ ١٨٦٢) وليساندر سبونر (١٨٠٨ ـ ١٨٨٧) وبنجامين تاكر (١٨٥٤ ـ ١٩٣٩) وجوسيا وارين. وقد قادت مساعى ثورو وراء الحقيقة الروحية والاعتماد على الذات إلى فراره من الحياة المتحضرة وحياته لسنوات عديدة فى عزلة نسبية بجوار الطبيعة، وهى خبرة وصفها فى كتابه والدن (١٩٨٣). وفى أكثر عمل سياسى له «العصيان المدنى» (١٩٨٣ ـ ١٩٨٤) أقر ثورو الشعار الليبرالى لجيفرسون أن "أفضل حكومة هى التى تحكم بأقل درجة"، لكنه عدله ليتناسب مع ميوله الفوضوية: "إن أفضل حكومة هى التى لا تحكم على الإطلاق". وبالنسبة لثورو، تقود الفردية فى اتجاه العصيان المدنى، لأن الفرد يتعين أن يخلص لضميره وأن يفعل ما يؤمن بأنه حق، بغض النظر عن مطالب المجتمع أو القوانين التى تصنعها الحكومة. وتضع فوضوية ثورو الفرد الضمير الفردى فوق مطالب الواجب السياسى، وقد قاد ذلك فى حالة ثورو إلى عصيانه للحكومة الأمريكية التى اعتقد أنها تتصرف بشكل غير أخلاقى فيما يتصل بالإبقاء على نظام العبودية وشن الحروب على البلدان الأخرى.

وسار بنجامين تاكر **بالتحررية**(*) (انظر ثبت المذاهب، ص. ظ) خطوة أخرى عندما فكر فى كيفية عيش وعمل الأفراد الأحرار سويًا دون التعرض لخطر الصراع أو انعدام النظام. وعند المفكرين الفرديين هناك حلان ممكنان لتلك المشكلة، أولهما، يؤكد على الرشادة الإنسانية ويشير إلى إمكانية حل الصراعات أو الخلافات، بواسطة

(*) التحررية: الإيمان بأن الفرد يجب أن يتمتع بأوسع مجال ممكن للحرية؛ وتستدعى التحررية إزالة القيود الداخلية والخارجية من على الفرد.

الحوار العقلانى، عند نشوبها. وكان ذلك مثلاً هو الموقف الذى تبناه جودوين، الذى اعتقد أن الحقيقة ستعمل دائمًا على محو الباطل. أما الحل الثانى فهو إيجاد ميكانيزم ما يمكن من خلاله إحداث التناغم أو التوافق بين الأفعال المستقلة للأفراد الأحرار. ويؤمن الفرديون المتطرفون مثل وارين وتاكر أن ذلك يمكن أن يتحقق عن طريق نظام مبادلات السوق. ويرى تاكر أن الأفراد يتمتعون بالحق السيادى فى الملكية التى أنتجوها بأنفسهم، غير أنهم مضطرون بسبب المنطق الاقتصادى لأن يعملوا سويًا على أن يحصلوا على مزايا تقسيم العمل. واقترح أن بالإمكان تحقيق ذلك عن طريق نظام مبادلة العمل مقابل العمل، وأقام "متاجر الوقت" التى يمكن من خلالها مبادلة عمل شخص ما بوعد بالوفاء عن طريق عمل من نوع مماثل. ومن وجهة نظر تاكر، "تتسق الفوضوية الأصيلة مع المانشسترية" (Manchesterism)، إشارة إلى مبادئ التجارة الحرة والسوق الحر عند كل من ريتشارد كوبدين وجون برايت (انظر Nozick, 1984).

الرأسمالية ـ الفوضوية

قاد إحياء الاهتمام باقتصادات السوق الحر فى أواخر القرن التاسع عشر إلى نتائج سياسية راديكالية بشكل متزايد، فقد تمنى محافظو اليمين الجديد، الذين انجذبوا للاقتصاد الكلاسيكى، أن "يلقوا الحكومة من على عاتق أعمالهم" وأن يسمح لقوى السوق بضبط الاقتصاد بدلاً من إدارته من قبل الدولة التدخلية. وقد أحيا المتحررون اليمينيون مثل روبرت نوزيك (انظر ثبت المفكرين، ص. ذ) فكرة دولة الحد الأدنى، التى تنحصر وظيفتها الرئيسية فى حماية الحقوق الفردية. أما المفكرون الآخرون مثل أيان راند (١٩٠٥ ـ ١٩٨٢) وموراى ووثبارد (١٩٥٦ ـ ١٩٩٥) ودافيد فريدمان، فقد دفعوا أفكار السوق الحر إلى أقصى حدودها وبلوروا شكلاً من الرأسمالية ـ الفوضوية. وارتأوا أن الحكومة من الممكن إلغاؤها واستبدالها بتنافس السوق غير المقيد، وأن الملكية تجب حيازتها بواسطة الأفراد أصحاب السيادة الذين قد يختارون إذا أحبوا الدخول فى تعاقدات طوعية مع الآخرين سعيًا وراء مصلحتهم الذاتية. وهكذا يبقى الفرد حرًا ويقوم السوق، الذى يخرج عن سيطرة أى فرد أو جماعة، بتنظيم كل التفاعلات الاجتماعية.

وقد تجاوز الرأسماليون الفوضويون الأفكار الليبرالية المتعلقة بالسوق الحر، حيث يؤمن الليبراليون أن السوق ميكانيزم كفء وفعال لتوفير معظم السلع، لكنهم يرون أن له حدودًا. فهناك بعض الخدمات مثل الحفاظ على الأمن الداخلى فرضت الالتزامات التعاقدية والحماية من العدوان الخارجى، إنما هى "سلع عامة" يجب أن تقدمها الدولة لأن تنافس السوق لا يستطيع توفيرها. لكن الرأسماليين الفوضويين يعتقدون أن السوق يستطيع إشباع كل الاحتياجات الإنسانية. وعلى سبيل المثال، أقر وثبارد (١٩٧٨) أن الأفراد فى المجتمع الفوضوى سيبحثون عن الحماية من بعضهم البعض، لكنه رأى أن تلك الحماية سيكون من الممكن الحصول عليها بصورة تنافسية عن طريق "المحاكم الخاصة" و"شركات الحماية" المملوكة من القطاع الخاص، دون حاجة لقوة الشرطة أو نظام المحاكم التابع للدولة.

وبحسب الرأسماليين ـ الفوضويين، ستقدم وكالات الحماية الباحثة عن الربح خدمة أفضل من قوة الشرطة الحالية لأن المنافسة ستفتح مجال الاختيار أمام المستهلكين، مما يجبر تلك الوكالات على أن تكون رخيصة وكفؤًا وتستجيب لاحتياجات المستهلك. وبالمثل ستضطر المحاكم الخاصة إلى بناء سمعة لها فيما يتعلق بقدرتها على الإنصاف حتى تجتذب عملاء من بين الأفراد الراغبين فى حل الصراعات. والأهم من ذلك كله، أنه بخلاف سلطة الأجهزة العامة ستكون التعاقدات التى أمضتها الوكالات الخاصة طوعية تمامًا، وتنظمها فقط قوى السوق غير المشخصة. ورغم أن تلك المقترحات قد تبدو راديكالية، فإن سياسة الخصخصة خطت بالفعل خطوات واسعة فى العديد من البلدان الغربية. ففى الولايات المتحدة، تستخدم عدة ولايات بالفعل السجون الخاصة، كما ترسخت تجارب المحاكم الخاصة وخدمات التحكيم أيضًا. وفى المملكة المتحدة، صارت السجون الخاصة واستخدام وكالات الحماية الخاصة أمرًا شائعًا، كما ساعدت برامج "مراقبة الجوار" فى تحويل مسئولية الحفاظ على النظام العام من الشرطة إلى المجتمع.

توترات داخل الفوضوية		
الفوضوية الفردية	مقابل	الفوضوية الجماعية
الليبرالية المتطرفة	⟷	الاشتراكية المتطرفة
الفردية القاصية	⟷	الجماعية القاصية
الفرد صاحب السيادة	⟷	الإنسانية المشتركة
العصيان المدنى	⟷	الثورة الاجتماعية
الذرية	⟷	السياسات الطبقية
الأنانية	⟷	التعاون / التبادلية
الالتزام التعاقدى	⟷	الواجب الاجتماعى
ميكاينزم السوق	⟷	التنظيم المجتمعى
الملكية الخاصة	⟷	الملكية العامة
الرأسمالية ـ الفوضوية	⟷	الشيوعية ـ الفوضوية

طرق نحو الفوضوية

كان الفوضويون أكثر نجاحًا فى وصف مثلهم فى الكتب والمنشورات من قدرتهم على وضعها موضع التطبيق، وبوجه عام أدار الفوضويون ظهرهم للعمل السياسى وركزوا على الكتابة أوعلى تجارب الحياة التعاونية أو الجماعية. ولم يكتف الفوضويون بكونهم لا سياسيين، بتجنب الحياة السياسية، وإنما كانوا معادين للسياسة بشكل إيجابى أيضًا، إذ نفروا من العمليات والآليات المعتادة للسياسة. وكانت المشكلة التى واجهت الفوضوية هو أن الدولة لما كان قد جرى اعتبارها شرًا وقمعًا، فإن أية محاولة للفوز بسلطة الحكومة أو التأثير عليها لابد أن تكون مفسدة وغير صحية. فمثلاً تقوم سياسة الانتخابات على نموذج الديمقراطية التمثيلية التى يرفضها الفوضويون بصرامة، فالسلطة السياسية هى دائمًا قمعية بغض النظر عما إذا كان قد تم الحصول عليها عن طريق صندوق

الانتخابات أو فوهة البندقية. وبالمثل أصابت الأحزاب السياسية سواء البرلمانية أو الثورية الفوضويين بخيبة الأمل، نظرًا لكونها منظمات بيروقراطية وهيراركية، وبالتالى تعد فكرة الحكومة أو الحزب السياسى الفوضوى أو الساسة الفوضويين تناقضًا فى العبارة. ولما كان لا يوجد "طريق معتاد للفوضوية"، كان على الفوضويين أن يستكشفوا وسائل غير معتادة للعمل السياسى.

العنف الثورى

حاول الزعماء الفوضويون فى القرن التاسع عشر استثارة "الجماهير المضطهدة" للتمرد والثورة، فقاد ميكائيل باكونين مثلاً رابطة تآمرية تدعى التحالف من أجل الديمقراطية الاشتراكية، وشارك فى الانتفاضات الفوضوية فى فرنسا وإيطاليا. أما الفوضويون الآخرون مثل مالاتيستا فى إيطاليا، والشعبيين الروس وثوار زاباتا فى المكسيك فقد عملوا من أجل ثورة الفلاحين. وعلى أية حال، أخفقت الانتفاضات الفوضوية فى النهاية، وذلك فى جزء منه بسبب أنها قامت على الإيمان بالهبات التلقائية وليس التنظيم الدقيق. وبحلول نهاية القرن التاسع عشر، حول العديد من الفوضويين انتباههم صوب القابليات الثورية للحركة النقابية، وخلال القرن العشرين فقدت الفوضوية بشكل متزايد التأييد الذى كان لها لصالح الحركة الشيوعية الأفضل تنظيمًا وذات الانضباط الأكثر صرامة.

وبالرغم من ذلك، استمر بعض الفوضويين فى وضع تركيز خاص على القابلية الثورية للعنف والإرهاب. وبرز العنف الفوضى فى فترتين على وجه الخصوص، وذلك فى أواخر القرن التاسع عشر ووصل إلى ذروته فى تسعينيات ذلك القرن، ومرة أخرى فى سبعينيات القرن العشرين. وعادة ما استخدم الفوضويون **الإرهاب**(*) أو "العنف السرى" الذى يتضمن التفجيرات بالقنابل أو الاغتيالات، ويهدف إلى خلق مناخ من الذعر أو الرعب. ومن بين ضحايا العنف الفوضوى القيصر ألكسندر الأول وهومبرت ملك إيطاليا، وإليزابيث إمبراطورة النمسا وكارنوت رئيس فرنسا وماكينلى رئيس الولايات المتحدة. ويتخذ النمط التقليدى للإرهاب الفوضوى إما شكل شخص واحد

(*) الإرهاب: استخدام العنف لخلق مناخ الخوف أو الرعب لتحقيق أهداف سياسية؛ وهو مصطلح متحيز وغير موضوعى فى العادة (انظر ثبت المذاهب، ص. ط).

يعمل بمفرده مثل إميل هنر، الذى أعدم بالمقصلة عام ١٨٩٤، بعد أن زرع قنبلة فى مقهى ترمينوس بباريس، أو شكل مجموعات سرية مثل "إرادة الشعب" فى روسيا، التى اغتالت القيصر ألكسندر الثانى. وفى سبعينيات القرن العشرين، استخدمت العنف الفوضوى جماعات مثل بادر ـ ماينهوف فى ألمانيا الغربية والألوية الحمراء فى إيطاليا والجيش الأحمر فى اليابان والكثيبة الغاضبة فى المملكة المتحدة.

ويتسم دفاع الفوضويين عن قضية استخدام العنف بالتميز، إذ نظروا إلى تفجيرات القنابل والاغتيالات على أنها عادلة ومنصفة فى حد ذاتها وليست مجرد وسيلة لممارسة التأثير السياسى. ومن وجهة النظر الفوضوية، يمثل العنف أحد أشكال الانتقام أو القصاص، وينبع العنف من القمع والاستغلال الذى يرتكبه الساسة والصناعيون والقضاة والشرطة ضد الجماهير العاملة. وبذلك يعكس عنف الفوضويين اليومى فى المجتمع، ويوجهه نحو المذنبين الحقيقيين. ولذا فهو نوع من "العدالة الثورية". كما يعتبر العنف أيضًا طريقة لتحطيم معنويات الطبقات الحاكمة، مما يشجعها على إرخاء قبضتها على السلطة والامتياز، وبالإضافة إلى ذلك، فالعنف طريقة لرفع الوعى السياسى واستثارة الجماهير للثورة. وهكذا يعتقد الشعبويين الروس أن العنف شكل "للدعاية عن طريق الأفعال" التى توضح أن الطبقة الحاكمة ضعيفة وغير محصنة، وهو ما يأمل هؤلاء فى أن يستثير الفلاحين للتمرد الشعبى.

ولكن فى التطبيق أثبت العنف الفوضوى أنه فى أفضل الأحوال ينتج عكس الأثر المرغوب فيها، فبدلاً من إيقاظ الجماهير على حقيقة ما يتعرضون له من قمع، استثار العنف السياسى بشكل طبيعى مشاعر الرعب والغضب الشعبى. وليس هناك من شك أن الربط بين الفوضوية والعنف أضر بجاذبيتها لدى الجماهير. ويضاف إلى ذلك أن العنف بدا وسيلة غير مبشرة فى إقناع الطبقة الحاكمة بالتخلى عن السلطة، ذلك أن العنف والإكراه يتحديان الدولة فى ساحة تفوقها فيها طاغ بشكل واضح. ولم تؤد الهجمات الإرهابية فى تسعينيات القرن التاسع عشر وسبعينيات القرن العشرين إلا إلى تقوية الدولة لآلية القمع الخاصة بها وتوسعها فى استخدامها، بمباركة الرأى العام كما هو معتاد.

العمل المباشر

استخدم الفوضويون عادة تكتيكات **العمل المباشر**(*)، التى تقف على حدود العدوان الثورى على المجتمع القائم، ويتراوح العمل المباشر من المقاومة السلبية وحتى الإرهاب. فقد رفض النقابيون ـ الفوضويون مثلاً التورط فى السياسة التمثيلية المعتادة مفضلين بدلاً منها ممارسة الضغط المباشر على أرباب العمل من خلال مقاطعة منتجاتهم وتخريب الآلات وتنظيم حركات الإضراب. وقد استخدمت الحركة المضادة للعولمة وللشركات العملاقة، التى وقعت تحت تأثير الفوضوية، إستراتيجيات الاحتجاج الجماهيرى والانخراط السياسى المباشر. وللعمل المباشر ميزتان من وجهة النظر الفوضوية، أولاهما، أنه لم يتلوث بعمليات الحكم وجهاز الدولة، ولذلك يمكن التعبير عن السخطِ السياسى والمعارضة السياسية بشكل علنى نزيه؛ ذلك أن القوى المعارضة لا تنحرف نحو الاتجاه الدستورى ولا "تدار" بواسطة الساسة المحترفين.

أما الميزة الثانية للعمل المباشرة فهى أنه شكل للعمل السياسى الجماهيرى الذى يمكن تنظيمه على أساس اللامركزية وصنع القرار التشاركى. وينظر إلى ذلك أحيانًا على أنه "السياسة الجديدة"، التى تدير ظهرها إلى الأحزاب القائمة وجماعات المصالح وعمليات التمثيل وتتجه نحو شكل أكثر تجديدًا ومسرحية لسياسة الاحتجاج. ويمكن التعرف على الأثر الواضح للفوضوية فى الميل إلى ما يطلق عليه الحركات الاجتماعية "الجديدة" (مثل الحركات النسوية والبيئية وحقوق الشواذ والمضادة للعولمة) للانخراط فى ذلك الشكل من السياسات "المضاد للسياسة" (anti-political politics). ومع ذلك فللعمل المباشر عيوبه، وخاصة أنه قد يؤثر سلبًا على التأييد الشعبى نظرًا لأنه يفتح الطريق أمام اتهام الجماعات والحركات السياسية التى تستخدمه "بعدم المسئولية" أو "التطرف". ويضاف إلى ذلك، أنه رغم اجتذاب العمل المباشر للإعلام والاهتمام العام، فهو قد يحد من التأثير السياسى لأنه يصم تلك الجماعة أو الحركة التى تستخدمه بأنها "لامنتمية" سياسيًا وعاجزة عن الوصول لعملية صنع السياسة العامة.

(*) العمل المباشرة: العمل السياسى الذى يتم خارج الإطار القانونى والدستورى؛ وقد تتراوح الحركة المباشرة بين المقاومة السلبية والإرهاب.

اللاعنف

يرى معظم الفوضويين العنف فى الممارسة باعتباره مضللاً تكتيكيًا، بينما يعتبره آخرون، اتباعًا لجودوين وبرودون، مقززًا من حيث المبدأ. وينجذب هؤلاء الأخيرون إلى مبادئ اللاعنف و**التهدئة**(*) التى تبلورت على يد الأديب الروسى ليو تولستوى (١٨٢٨ ـ ١٩١٠) والمهاتما غاندى (انظر ثبت المفكرين، ص. ش). ومع أن كليهما يصعب تصنيفه بشكل مناسب كفوضوى، إلا أنهما عبرا بطرق مختلفة عن أفكار متعاطفة مع الفوضوية. ففى كتابات تولستوى السياسية، قام برسم صورة للحضارة الحديثة الزائفة والفاسدة، واقترح أن الخلاص من الممكن أن يتحقق عن طريق العيش باتباع المبادئ الدينية والعودة إلى حياة الريف البسيطة التى تقوم على نمط الحياة التقليدية للفلاحين الروس. وحسب تولستوى (١٩٣٧) يتطلب الاحترام المسيحى للحياة "ألا يستخدم أحد العنف ضد أى شخص آخر، تحت أى ظرف". وشن غاندى حملة ضد التفرقة العنصرية وقاد حركة استقلال الهند عن المملكة المتحدة، وحصلت الهند على استقلالها فى النهاية عام ١٩٤٧. وقام أسلوبه السياسى على فكرة «الساتياجراها» أى المقاومة باللاعنف، تأثرًا بتعاليم تولستوى والمبادئ الدينية الهندوسية.

وقد انجذب الفوضويون لمبدأ اللاعنف لسببين. أولهما، أنه يعكس احترامًا للإنسان كمخلوق مستقل ذى طبيعة أخلاقية، ولذلك تملى النظرة الفوضوية المتفائلة للطبيعة البشرية أن يُعامل الآخرون باحترام وتراحم. وثانيهما أن اللاعنف يتمتع بجاذبية كاستراتيجية سياسية، فلأن تمتنع عن استخدام العنف، وخصوصًا عند التعرض للتخويف والاستفزاز، فذلك يظهر مقدار القوة والنقاء الأخلاقى لمعتقدات المرء. وعلى أية حال، ابتعد عن العمل السياسى الجماهيرى أولئك الفوضويون الذين جذبتهم مبادئ اللاعنف والتهدئة، مفضلين بدلاً من ذلك بناء مجتمعات نموذجية تعكس مبادئ التعاون والاحترام المتبادل. ويأمل الفوضويون أن تنتشر الأفكار ليس بواسطة الحملات والتظاهرات السياسية وإنما من خلال المفارقة الصارخة بين الطبيعة المسالمة والراضية التى تتمتع بها

(*) التهدئة: الرفض الملتزم بالمبادئ للحرب وكل أشكال العنف باعتبارها شرًا محضًا.

مجتمعاتهم من جهة، و"القنوط الصامت" الذى يطبع، على حد قول ثورو، الحياة فى المجتمع العادى.

الفوضوية فى القرن الواحد والعشرين

قد يكون من السهل الإشاحة عن فكرة الفوضوية بأكملها باعتبارها مجرد فانتازيا فى القرن الواحد والعشرين. ففى المقام الأول، لا يمكن القول إن الفوضوية قامت كحركة سياسية بارزة منذ أوائل القرن العشرين، وحتى حينئذ فقد أخفقت فى تقديم أساس لإعادة البناء السياسى فى أى مجتمع رئيسى. وعلى أية حال، ربما تعود الأهمية المستمرة للفوضوية بدرجة أقل إلى أنها قدمت أساسًا أيديولوجيًا للحصول على السلطة السياسية والحفاظ عليها، وبدرجة أكبر إلى أنها مثلت تحديًا للمذاهب السياسية الأخرى وبالتالى قامت بإثرائها. فلقد سلط الفوضويون الضوء على الطبيعة القمعية والتدميرية للسلطة السياسية، ومن خلال ذلك كبحت الميول المنحازة للدولة فى الأيديولوجيات الأخرى، وخصوصًا الليبرالية والاشتراكية والمحافظة. وفى الواقع، تمتعت الفوضوية بتأثير متنام على الفكر السياسى الحديث، فعلى سبيل المثال أبدى اليمين الجديد واليسار الجديد ميولاً تحررية تحمل طابع الأفكار الفوضوية. وكان اليسار الجديد يضم نطاقًا واسعًا من الحركات التى برزت فى ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، مثل الحركة الطلابية والحركة المعادية للاستعمار، والحركة النسوية والحركة البيئية. وشكل هدف "التحرير" القضية الجامعة داخل اليسار الجديد، وقد فهم على أنه يعنى الامتلاء الشخصى، كما ارتبط بنمط حركى فى الممارسة السياسية يعلى من شأن الاحتجاج الشعبى والعمل المباشر، وذلك تحت التأثير الواضح للفوضوية. ويركز اليمين الجديد على أهمية الحرية الفردية، لكنه يؤمن بأن تلك الحرية ليس من المقدور ضمانها عن طريق منافسة السوق. ويسعى الرأسماليون الفوضويون إلى إبراز ما يعتقدون أنه شرور تدخل الدولة، ولذا ساهموا فى إعادة اكتشاف اقتصاديات السوق الحر.

هل يعنى ذلك أن من المقدور للفوضوية فى القرن الحادى والعشرين ألا تكون سوى منبع للأفكار التى يستخرجها المفكرون السياسيون وأصحاب التقاليد الفكرية الأخرى إن شاءوا؟ هل لم يعد للفوضوية الآن سوى أهمية فلسفية، غير

أنه من الممكن رسم صورة أكثر تفاؤلاً للفوضوية، فمن بعض النواحى تختفى أهميتها العملية المستمرة وراء طبيعتها المتنوعة. فبالإضافة إلى الصراعات السياسية والطبقية السائدة، وبدلاً منها، تعامل الفوضويون مع قضايا كالتلوث وتدمير البيئة و**الاستهلاكية**(*) أو التنمية الحضرية والعلاقات النوعية، وعدم المساواة على المستوى الكونى. وتعبر عن العديد من تلك الهموم بالفعل الحركات الاجتماعية الحديثة كالحركة المعادية للرأسمالية أو العولمة التى تحتمل ملامح فوضوية بارزة، رغم أنها عبارة عن ائتلاف واسع للقوى الأيديولوجية. ومثلاً قام ناعوم تشومسكى الذى يمثل أهم مؤثر نظرى على الحركة المضادة للعولمة بتطوير أفكاره على أساس الافتراضات الفوضوية. ومن هنا فإن الرأى القائل بأن الفوضوية صارت غير مهمة لأنها لم تعد منذ أمد بعيد حركة جماهيرية فى حد ذاتها، هو رأى مضلل. وطالما أن العالم أصبح معقداً ومتشظيًا بصورة متزايدة، يجوز أن السياسة الجماهيرية ذاتها هى التى ماتت. ومن هذا المنطلق، قد تكون الفوضوية مهيأة أكثر من العديد من العقائد السياسية للأخرى للاستجابة لتحديات ما بعد الحداثة، نظرًا لارتباطها بقيم كالفردية والمشاركة واللامركزية والمساواة.

منظورات عن الدولة	
الليبراليون	ينظرون إلى الدولة باعتبارها حكمًا محايداً بين المصالح والجماعات المتنافسة فى المجتمع، وهى ضمان حيوى للنظام الاجتماعى. وبينما يتعامل الليبراليون الكلاسيكيون مع الدولة كشر لابد منه، أو يمتدحون فضائل دولة الحد الأدنى أو الحارس الليلى، يعترف الليبراليون المحدثون بالدور الإيجابى للدولة فى توسيع الحريات وتشجيع الفرص المتكافئة.

(*) الاستهلاكية: ظاهرة نفسية واجتماعية تتساوى وفقا لها السعادة الشخصية مع استهلاك الممتلكات المادية.

المحافظون	يربطون بين الدولة والحاجة لإقامة السلطة والانضباط ولحماية المجتمع من الفوضى وعدم النظام، ومن هنا تفضيلهم التقليدى للدولة القوية. وعلى أية حال، فى حين يؤيد المحافظون التقليديون التوازن البراجماتى بين الدولة والمجتمع المدنى، يطالب الليبراليون الجدد بانسحاب الدولة، لأنها تهدد الرخاء الاقتصادى وتقودها بصورة أساسية المصالح الذاتية للبيروقراطية.
الاشتراكيون	يتبنون آراء متمايزة عن الدولة، فيركز الماركسيون على الصلة بين الدولة والنظام الطبقى، ويرونها إما كأداة للحكم الطبقى أو كوسيلة لتهدئة التوترات الطبقية. فى حين ينظر الاشتراكيون الآخرون للدولة باعتبارها أنها تجسد الخير العام، ومن ثم يقرون التدخلية (أى تدخل الدولة) فى شكل النظام الديمقراطى الاشتراكى أو النظام الجماعى الذى تقوده الدولة.
الفوضويون	يرفضون الدولة من البداية، اعتقاداً أن الشر غير ضرورى. ويعتبرون أن السلطة القمعية الإلزامية السيادية للدولة ليست سوى قمع مقنن يعمل لصالح الأقوياء والملاك وأصحاب امتيازات. ونظراً لأن الدولة فى صميمها قمع، فإن كل أشكال الدولة تتمتع بنفس الطابع الجوهرى.
الفاشستيون	وخصوصاً من التقاليد الإيطالية يرون الدولة كمثال أخلاقى أعلى يعكس المصالح الموحدة للجماعة القومية، ومن هنا إيمانهم بالشمولية (انظر ثبت المذاهب، ص. غ). ويرى النازيون على أية حال الدولة باعتبارها وعاء يحتوى العرق أو الأمة أو أداة تخدمها.
النسويات	يرين أن الدولة أداة للقوة الذكورية، فالدولة الأبوية تساعد على استبعاد النساء من المجال العام أو "السياسى" أو

	إخضاعهن فى داخله. ومع ذلك تنظر النسويات الليبراليات إلى الدولة كأداة للإصلاح عرضة للضغوط الانتخابية أو غيرها من الضغوط.
الأصوليون	يتبنون موقفًا إيجابيًا بصورة عريضة من الدولة، وينظرون إليها كوسيلة لتحقيق التجديد الثقافى والأخلاقى والاجتماعى. ولذلك ينظر إلى الدولة الأصولية على أنها التجلى السياسى للسلطة والحكمة الدينية.

أسئلة للمناقشة

- لماذا ينظر الفوضويون إلى الدولة على أنها شر وقمع؟
- كيف ولماذا ترتبط الفوضوية باليوتوبية؟
- ما درجة إقناع النظرية الفوضوية عن الطبيعة البشرية؟
- كيف يتفق الشيوعيون الفوضويون والماركسيون، وعلى أى شىء يختلفون؟
- كيف يوفق الفوضويون الفرديون بين الأنانية وحالة اللادولة؟
- هل تمثل الشيوعية ـ الفوضوية ليبرالية السوق الحر وقد دفعت إلى أقصى مداها؟
- لماذا كانت الأفكار الفوضوية جذابة للحركات الاجتماعية الحديثة؟
- كيف أثرت الفوضوية على تحليل السياسة الدولية؟

قراءات إضافية

Carter, A., *The Political Theory of Anarchism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1971). A useful and straightforward examination of the anarchist ideas that contrasts anarchism with more orthodox political theory.

Marshall, P., *Demanding the Impossible: A History of Anarchism* (London: Fontana, 1993). A very comprehensive, authoritative and engagingly enthusiastic account of the full range of anarchist theories and beliefs.

Miller, D., *Anarchism* (London: Dent, 1984). An excellent and insightful introduction to anarchist ideas and theories.

Purkis, J. and Bowen, J., *Twenty-first Century Anarchism: Unorthodox Ideas for a New Millennium* (London: Cassell, 1997). An interesting collection of essays that consider anarchist ideas and actions in the late twentieth century.

Roussopoulos, D. (ed.), *The Anarchist Papers* (New York and London: Black Rose Books, 2002). A collection of articles by anarchist thinkers that reflects the range of modern anarchist concerns.

Wolff, R. P., *In Defence of Anarchism*, 2nd edn (Berkeley, CA: University of California Press, 1998). A classic modern examination of the philosophical basis of anarchist thought that responds to the main criticisms of anarchism.

Woodcock, G., Anarchism: *A History of Libertarian Ideas and Movements* (Harmondsworth and New York: Penguin, 1962). For some time the standard work on anarchism as an idea and movement; authoritative and still worth consulting.

الفصل السابع

الفاشستية

ينحدر لفظ الفاشستية (Fascism) من الكلمة الإيطالية فاشيس (Faces) والتى تعنى حزمة من الأعواد يخرج منها نصل البلطة، ويرمز ذلك إلى سلطة القضاة فى الإمبراطورية. وفى تسعينيات القرن التاسع عشر، كانت الكلمة فاشيا (Fascia) تستخدم فى إيطاليا للإشارة إلى جماعة أو عصبة سياسية من الاشتراكيين الثوريين فى العادة ولم يكتسب مصطلح الفاشستية (Fascism) معنى أيديولوجيًا واضحًا حتى استعمله موسولينى لوصف الفرق المسلحة شبه العسكرية التى قام بتشكيلها أثناء الحرب العالمية الأولى وما بعدها.

والقضية المميزة للفاشستية هى فكرة الجماعة القومية ذات الوحدة العضوية، التى تلخصها عقيدة "القوة بواسطة الوحدة" أما الفرد فهو لا شىء بالمعنى الحرفى للكلمة، إذ يجب أن تذوب الهوية الفردية تمامًا فى المجتمع أو الجماعة. والمثال الفاشستى هو الإنسان الجديد أو البطل الذى يحفزه الواجب والشرف والتضحية بالذات، وهو على استعداد لأن يهب حياته فى سبيل مجد أمته أو جماعته العرقية، ولأن يمنح القائد الأعلى طاعة مطلقة. وتشكل الفاشستية من عدة نواح تمردًا على الأفكار والقيم التى سادت الفكر السياسى الغربى منذ عصر الثورة الفرنسية فصاعدًا. ووفق شعار الفاشستيين الإيطاليين: "لقد ماتت سنة ١٧٨٩". وهكذا جرى نسخ قيم العقلانية والتقدم والحرية والمساواة باسم الصراع والقيادة والقوة والبطولة والحرب. ولهذا تتسم الفاشستية بطابع مضاد أو معاد بقوة، فهى معادية للعقلانية ومعادية لليبرالية ومعادية للمحافظة ومعادية للرأسمالية ومعادية للبرجوازية ومعادية للشيوعية، وما إلى ذلك. ومع ذلك تعد الفاشستية ظاهرة تاريخية مركبة تضم كما يرى البعض تقليديين أيديولوجيين

متمايزين؛ فالفاشستية الإيطالية تمثل فى جوهرها شكلاً متطرفًا لسلطة الدولة التى تقوم على الولاء المطلق للدولة الشمولية. ومقابل ذلك، تقوم الفاشستية الألمانية أو النازية على النظريات العنصرية التى تصور الشعب الآرى على أنه "الجنس السيد" وقدمت شكلاً فجًا من المعاداة لليهود.

الجذور والتطور

فى حين تمثل الليبرالية والمحافظة والاشتراكية أيديولوجيات القرن التاسع عشر، فإن الفاشستية هى وليدة القرن العشرين، ويرى البعض أنها نتاج الفترة بين الحرب العالميتين خصوصًا، وقد ظهرت الفاشستية بالفعل كتمرد قوى ضد الحداثة وضد أفكار وقيم التنوير والمذاهب السياسية التى نشأت عنها. فيعلن النازيون فى ألمانيا مثلاً "أن سنة ١٧٨٩ قد ألغيت"، وحلت فى إيطاليا الشعارات الفاشستية مثل "النظام والسلطة والعدالة"، و"آمين، اطلع، قاتل" محل المبادئ المألوفة للثورة الفرنسية "الحرية والإخاء والمساواة" ولم تهبط الفاشستية فقط كالصاعقة من السماء حسبما يرى أوسوليفان (١٩٨٣)، لكنها حاولت أيضًا خلق العالم السياسى من جديد، أى حاولت بصورة حرفية اقتلاع وتدمير تراث الفكر السياسى التقليدى.

ورغم إمكانية اقتفاء أثر الأفكار والعقائد الكبرى للفاشستية بالعودة إلى القرن التاسع عشر، فإنها اندمجت وتشكلت تحت تأثير الحرب العالمية الأولى وفى أعقابها وخصوصًا نتيجة ذلك المزيج الفعال من الحرب والثورة. وظهرت الفاشستية بصورة دراماتيكية شديدة فى إيطاليا وألمانيا، إذ تشكل الحرب الفاشستى فى إيطاليا فى عام ١٩١٩، وعين قائدة نبيتو موسولينى (انظر ثبت المفكرين، ص. ت) فى عام ١٩٢٢، وبحلول عام ١٩٢٦، قامت دولة الحزب الواحد فى إيطاليا. أما حزب العمال الألمان الاشتراكى القومى، المعروف بالنازى فقد تشكل فى عام ١٩١٩، وتبنى بشكل واع نموذج موسولينى الفاشستى تحت قيادة أدولف هتلر (انظر ثبت المفكرين، ص. ب). وعين هتلر مستشارًا لألمانيا فى عام ١٩٣٣، وبعد عام بقليل تحولت ألمانيا إلى ديكتاتورية نازية. وأثناء تلك الفترة، انهارت الديمقراطية أو أطيح بها، فى عدة أجزاء من أوربا، وعادة ما حلت محلها أنظمة يمينية أو سلطوية أو فاشستية بصورة علنية، خصوصًا فى أوربا

الشرقية. كما نشأت أيضًا أنظمة ذات صلة بالفاشستية خارج أوربا، وخصوصًا فى ثلاثينيات القرن العشرين فى اليابان الإمبراطورية وفى الأرجنتين بزعامة بيرون (١٩٤٥ ـ ١٩٥٥).

إن معنى وجذور الفاشستية قد أثارت اهتمامًا تاريخيًا هائلاً كما ولدت خلافات عنيفة أيضًا، فليس هناك عامل وحيد يمكنه بمفرده أن يفسر صعود الفاشستية، بل تولدت الفاشستية عن مركب من القوى التاريخية التى كانت حاضرة فى فترة ما بين الحربين. ويأتى فى المقام الأول، أن الحكومات الديمقراطية كانت حديثة العهد فى العديد من أجزاء أوربا، ولم تكن القيم السياسية الديمقراطية قد حلت محل القيم السلطوية القديمة. ويضاف إلى ذلك أن الحكومات الديمقراطية التى مثلت ائتلافًا لمصالح أو أحزاب معينة غالبًا ما بدت ضعيفة وغير مستقرة، عندما جابهتها أزمات سياسية أو اقتصادية. وفى هذا السياق، تغدو صورة القيادة القومية التى يحققها الحكم الشخصى ذات جاذبية شديدة. ثانيًا، تعرض المجتمع الأوربى لانقطاع فى مساره بسبب خبرة التصنيع، التى هدت على وجه الخصوص الطبقة الوسطى الدنيا المؤلفة من أصحاب المحلات وصغار رجال الأعمال والمزارعين وأصحاب الحرف، الذين تعرضوا للانسحاق بين القوة المتنامية للشركات الكبرى من جهة وقوة العمل المنظم من جهة أخرى. وقد استمدت الحركات الفاشستية التأييد والعضوية بدرجة ضخمة من العناصر الدنيا للطبقى الوسطى. وبهذا المعنى تمثل الفاشستية تطرف الوسط (Lipset, 1983) أو تمرد الطبقات الوسطى الدنيا، وتساعد تلك الحقيقة على تفسير عداء الفاشستية لكل من الرأسمالية والشيوعية.

ثالثًا، تأثرت فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى بعمق بالثورة الروسية وبالخوف المنتشر بين الطبقات المالكة من أن الثورة الاجتماعية على وشك الانتشار فى أرجاء أوروبا، وقد استمدت الجماعات الفاشستية بلا شك الدعم السياسى والمالى من مصالح رجال الأعمال. ونتيجة لذلك، اعتبر المؤرخون الماركسيون الفاشستية شكلاً من أشكال الثورة المضادة، أى أنها محاولة من قبل البرجوازية للتمسك بالسلطة عن طريق تأييد الحكام الفاشستيين الديكتاتوريين.

ورابعًا، ضربت الأزمة الاقتصادية العالمية الديمقراطيات الهشة بالفعل ضربة نهائية، حيث تولد عن البطالة والفشل الاقتصادى مناخ من الأزمة والتشاؤم الذى تمكن المتطرفون السياسيون والغوغائيون من استغلاله. وأخيرًا، أخفقت الحرب العالمية الأولى فى إيجاد حل للمنافسات والصراعات الدولية، مما خلف إرثًا مرًّا للقوميات المحبطة وولد رغبة فى الانتقام. وكانت التوترات القومية على أشدها فى الأمم الخاسرة، التى إما أنها هزمت فى الحرب كألمانيا أو أنها أصيبت بدرجة عالية من الإحباط بسبب شروط التسوية فى معاهدة فرساى كإيطاليا واليابان. ويضاف إلى ذلك أن خبرة الحرب ذاتها خلقت شكلاً متشددًا من القومية وزودته بقيم عسكرية صارمة.

لم تتم الإطاحة بالأنظمة الفاشستية عن طريق التمرد أو الاحتجاج الشعبى وإنما عن طريق الهزيمة فى الحرب العالمية الثانية. ومنذ عام ١٩٤٥، لم تحقق الحركات الفاشستية سوى نجاح هامشى مما شجع البعض على الاعتقاد أن الفاشستية ظاهرة مرتبطة بفترة ما بين الحربين، أى ترتبط بمجموعة فريدة من الظروف التاريخية التى تميز تلك الفترة (Nolte, 1965). ويرى آخرون على أية حال أن الفاشستية خطر حال فى كل لحظة، ويؤصلون جذورها فى النفس البشرية، أو كما يطلق عليه إريك فروم (١٩٨٤) "الخوف من الحرية". فلقد خلقت الحضارة الحديثة قدرًا ضخمًا من الحرية الفردية ولكن تولد معها خطر العزلة وعدم الأمان، وفى أوقات الأزمات قد يفر الأفراد من الحرية باحثين عن الأمن فى الخضوع لقائد شديد القوة أو دولة شمولية. وبإمكان عدم الاستقرار السياسى أو الأزمات الاقتصادية أن تخلق الظروف التى تحيى الفاشستية من جديد، ففى العديد من الأجزاء من أوروبا الشرقية مثلاً جرى التعبير عن مخاوف من تنامى الفاشستية الجديدة عقب انهيار الحكم الشيوعى (١٩٨٩ - ١٩٩١). وبالمثل، تخلق الضغوط التى ولدتها العولمة الاقتصادية والثقافية تزايد حركات السكان العابرة للقوميات فرصًا ملائمة للنشاط السياسى القومى المتطرف أو على النمط الفاشستى. ومثلما شكل الخليط المكون من الأزمة الاقتصادية وعدم الاستقرار السياسى والإحباط القومى تربة خصبة لنمو الحركات الفاشستية فى الماضى، سيكون من الحمق إهمال إمكانية إحياء الفاشستية مرة أخرى فى

المستقبل. وسينافس آخر جزء من هذا الفصل الإمكانات المستقبلية للفاشستية فى القرن الواحد والعشرين.

القضايا المركزية ـ القوة عن طريق الوحدة

يصعب تحليل الفاشستية كأيديولوجيا لعاملين على الأقل، أولاً، يشك فى بعض الأحيان أن الفاشستية يجوز أن تعتبر أيديولوجيا بأى معنى، فنظرًا لافتقارها إلى مركز عقلانى ومتماسك تبدو الفاشستية، كما يذكر هيو تريفر-روبر، "خليطًا غير متجانس من الأفكار" (Wolf, 1987). ويفضل هتلر مثلاً أن يصف أفكاره بأنها رؤية كونية (Weltanschauung) لا أيديولوجيا نسقية، وبهذا المعنى فالرؤية الكونية عبارة عن مجموعة كاملة وتكاد تكون دينية من التوجهات تطلب الالتزام والإيمان ولا ترحب بالجدل والتحليل العقلانى. وقد انجذب الفاشستيون للأفكار والنظريات بدرجة أقل لأنها تساعد على إضفاء معنى عقلانى على العالم، ولكن بدرجة أكبر لأنها تتمتع بالقدرة على إثارة النشاط السياسى. ولذلك توصف الفاشستية على نحو أفضل بأنها حركة سياسية أو حتى دين سياسى وليس أيديولوجيا.

ثانيًا، كانت الفاشستية ظاهرة تاريخية على درجة عالية من التعقيد حتى إنه يصعب التعرف على مبادئها المركزية أو الحد الأدنى الفاشستى أو ما يعرف أحيانًا بالفاشستية بوجه عام. أين تنتهى الفاشستية وأين تبدأ؟ أى حركات وأنظمة يمكن تصنيفها على أنها حقًا فاشستية؟ تلقى الشكوك بظلالها حول ما إذا كانت مثلاً اليابان الإمبريالية وجمهورية فيشى الفرنسية وإسبانيا أيام فرانكو والأرجنتين على عهد بيرون وحتى ألمانيا تحت حكم هتلر يمكن تصنيفها على أنها فاشستية. ويحيط الخلاف بالعلاقة بين جماعات اليمين الراديكالى الحديثة، كالجبهة القومية فى فرنسا والحزب القومى البريطانى فى المملكة المتحدة، والفاشستية. هل تعد تلك الجماعات فاشستية، أم فاشستية جديدة، أم "ما بعد فاشستية"، أم " قومية متطرفة " أم بخلاف ذلك؟ ومن بين المحاولات المبذولة لتعريف القلب الأيديولوجى للفاشستية، تبرز نظرية أرنست نولته (١٩٦٥) عن أنها "مقاومة التسامى"، وكذلك اعتقاد أية جيه جريجور (١٩٦٩) أنها تتطلع إلى بناء "الجماعة الكاريزمية التامة"، وأيضًا تأكيد روجر جريفين (١٩٩٣) أنها

"بعث القومية المتطرفة"، ورأى روجر إثيويل (١٩٩٦) أنها "الطريق الثالث الراديكالى القومى ـ الشامل". وبينما يسلط كل واحد من هؤلاء الضوء بلا شك على ملمح مهم للفاشستية، فمن الصعب القول إن أية صيغة مكونة من جملة واحدة بإمكانها تلخيص ظاهرة تفتقد إلى الشكل تمامًا، كالأيديولوجيا الفاشستية، ولعل أفضل طريقة نتطلع إليها هى التعرف على مجموعة من القضايا التى تؤلف سويًا البنية المركزية للفاشستية. ولعل أبرز تلك القضايا هى التالى:

- معاداة العقلانية.
- الصراع.
- القيادة والنخبوية.
- الاشتراكية.
- القومية المتطرفة.

معاداة العقلانية

رغم أن الحركات السياسية الفاشستية تولدت عن الانتفاضات التى صاحبت الحرب العالمية الأولى، فقد اعتمدت على الأفكار والنظريات المتداولة منذ أواخر القرن التاسع عشر. ومن أبرزها معاداة العقلانية وتنامى الفكر المعادى للتنوير بوجه عام. يلتزم التنوير الذى يقوم على أفكار كالعقل الإنسانى والخير الفطرى والتقدم الحتمى بتحرير الجنس البشرى من ظلام اللاعقلانية والخرافة. وفى أواخر القرن التاسع عشر، بدأ المفكرون يسلطون الضوء على حدود العقل الإنسانى وينبهون إلى وجود دوافع وبواعث ربما تكون أكثر قوة. فاقترح نيتشه مثلاً أن الكائنات البشرية مدفوعة بعواطف قوية، كالإرادة وليس العقل، وخصوصًا ما أسماه إرادة القوة، وأكد النقابى الفرنسى جورج سوريل (١٨٤٧ ـ ١٩٢٢) فى كتابه تأملات فى العنف (١٩٠٨ ـ ١٩٥٠) على أهمية **الأساطير السياسية**(*)،

(*) الأسطورة السياسية: عقيدة لها القدرة على استثارة العمل السياسى بفض قوتها العاطفية وليس بسبب احتكامها للعقل.

وخصوصًا "أسطورة الأضراب العام"، التى لا تعد وصفًا سلبيًا للواقع السياسى ولكنها "تعبيرات عن الإرادة".

ترتبط بالمشاعر والأفعال التى يتم استفزازها. وقد قدم الفيلسوف الفرنسى برجسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١) نظرية **الحيوية**(*)، التى تشير إلى أن الهدف من الوجود الإنسانى هو أن يعبر عن قوة الحياة، وليس أن يحصر قوة الحياة أو يفسدها عن طريق طغيان العقل البارد أو الحسابات الخالية من الحياة.

ومع أن المعاداة للعقلانية لا تتمتع بالضرورة بطابع يمينى أو مؤيد للفاشستية، إلا أن الفاشستية قدمت تعبيرًا عن أكثر أشكال التفكير المعادى للتنوير تطرفًا وراديكالية. وقد أثر العداء للعقلانية على الفاشستية بعدد من الطرق، أولها، أنها منحت الفاشستية طابعًا معاديًا للعقل المحض، وهو ما انعكس فى ميل الفاشستية لاحتقار التفكير المجرد وتقديس الحركة. فمثلاً تضمنت شعارات موسولينى المفضلة "أفعال لا أقوال" و"الموت هو عدم الحركة". وجرى التقليل من شأن الحياة الفكرية، إن لم يكن كراهيتها لأنها باردة وجافة وميتة. وبدلاً من ذلك، خاطبت الفاشستية الروح والعواطف والغرائز ولم تتمتع الأفكار الفاشستية بتماسك أو اتساق لكنها عملت على إشاعة جاذبية خرافية. وكان أكبر منظِّريها الأيديولوجيين مثل هتلر وموسولينى بالأساس دعائيين، يهتمون بالأفكار والنظريات بشدة لأنها تتمتع بالقدرة على إثارة استجابة عاطفية وتدفع الجماهير إلى الحركة. وهكذا مارست الفاشستية "سياسة الإرادة".

ثانيًا، أعطى رفض التنوير للفاشستية طابعًا سلبًا أو تدميريًا بصورة غالبة، وبعبارة أخرى، كان الفاشستيون على بصيرة مما يعارضونه أكثر مما يؤيدونه. وهكذا تبدو الفاشستية "معادية للفلسفة" ـ فهى مضادة للعقلانية ولليبرالية وللمحافظة وللرأسمالية للبرجوازية وللشيوعية وما إلى ذلك. وفى ضوء ذلك، صور البعض الفاشستية على أنها مثال على **العدمية**(**)، ووصفت النازية

(*) الحيوية: نظرية تقضى بأن الكائنات الحية تستمد خواصها من "قوة الحياة" الكونية، وتستدعى الحيوية التأكيد على الغرائز والبواعث وليس على الذهن والعقل.

(**) العدمية: وتعنى حرفيا الإيمان بالعدم ورفض كل المبادئ الأخلاقية والسياسية؛ وترتبط العدمية أحيانا وليس دائما بالتدمير واستخدام العنف.

خصوصًا بأنها "ثورة العدمية"، غير أن الفاشستية ليست مجرد نفى للمعتقدات والمبادئ الراسخة، ولكنها محاولة لقلب ميراث التنوير رأسًا على عقب. وهى تمثل الجانب المظلم للتقاليد السياسية الغربية، أى للقيم المركزية الصامدة التى لم يتم التخلى عنها ولكن جرى تحويلها أو قلبها رأسًا على عقب. فصارت "الحرية" مثلاً تعنى فى الفاشستية الخضوع المطلق، وتساوى الديمقراطية عندهم الديكتاتورية المطلقة، أما التقدم فيستدعى الصراع والحرب الدائمين. وأكثر من ذلك، فبالرغم من ميل الفاشستية المؤكد تجاه العدمية والحرب والموت، اعتبرت نفسها قوة خلاقة أو أداة لبناء حضارة جديدة عن طريق "التدمير الخلاق".

وبالفعل يُعد ذلك الارتباط بين الميلاد والموت، والخلق والتدمير، عاملاً مميزًا للرؤية الكونية الفاشستية.

ثالثًا، آمنت الفاشستية، نتيجة جحودها بمعيار العقل الإنسانى، بالتاريخ والثقافة وبفكرة المجتمع العضوى. ولا يتشكل مثل هذا المجتمع عن طريق حسابات ومصالح الأفراد العقلانيين، ولكن بواسطة الولاءات والروابط العاطفية التى يصنعها الماضى المشترك. وتدفع الفاشستية فكرة الوحدة العضوية إلى أقصى حد لها، حيث ينظر إلى المجتمع القومى، أو كما يطلق عليه النازيون «جماعة الشعب» (Volksgemein schaft) باعتباره كاملاً لا يقبل التجزئة، تخضع فيه كل المنافسات والصراع إلى هدف جماعى أسمى. ولذلك تعكس قوة الأمة أو العرق وحدتها الثقافية والأخلاقية، ويعبر عن صورة التماسك الاجتماعى غير المشروط الشعار النازى "القوة عن طريق الوحدة"، ولذلك فالثورة التى يسعى الفاشستيون إليها هى ثورة الروح التى تهدف إلى خلق نوع جديد من البشر (عادة من الذكور). وذلك هو "الرجل الجديد" أو "الرجل الفاشستى" وهو البطل الذى تحفزه مشاعر الواجب والشرف والتضحية بالذات، وهو على استعداد لأن تذوب الشخصية الفردية فى الكيان الاجتماعى.

الصراع

كان للأفكار التى طورها عالم الأحياء البريطانى تشارلز داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢) فى كتابه «أصل الأنواع» والتى اشتهرت لدى الجماهير باسم نظرية

"الانتخاب الطبيعى"(*) تأثير عميق ليس فقط على العلوم الطبيعية ولكن أيضًا على الفكر السياسى والاجتماعى، وذلك فى أواخر القرن التاسع عشر. ولقد كان لفكرة أن الوجود الإنسانى يقوم على التنافس أو الصراع جاذبية خاصة فى فترة التنافس الدولى الحاد الذى قاد فى النهاية إلى الحرب فى عام ١٩١٤. ومن هنا أثرت الداروينية الاجتماعية تأثيرًا ضخمًا على الأيديولوجية الفاشستية الوليدة. واعتبر الفاشستيون الصراع الحالة الطبيعية والحتمية للحياة الاجتماعية والدولية أيضًا، وأن التنافس والصراع فقط هما اللذان يضمنان تحقق التقدم البشرى وبقاء الأصلح والأقوى. وكما جاء فى حديث هتلر لصغار الضباط الألمان عام ١٩٤٤، "النصر من نصيب القوى، أما الضعيف فسيلحقه الفشل". وإذا كان التنافس والصراع هما ساحة الاختبار للوجود الإنسانى، فإن الحرب هى الاختبار النهائى له، ويصفها هتلر بأنها القانون الأزلى للحياة كلها، وتعتبر الفاشستية فريدة من بين الأيديولوجيات السياسية لاعتبارها الحرب خيرًا فى ذاتها، وهى نظرة تجسدت فى اعتقاد موسولينى أن "الحرب للرجال كالأمومة للنساء".

ووهب الفكر الداروينى للفاشستية أيضًا مجموعة متميزة من القيم السياسية، التى تكافئ "الخير" بالقوة و"الشر" بالضعف. وبالمفارقة مع القيم الدينية أو الإنسانية التقليدية، كالرعاية والتعاطف والتراحم، يبدى الفاشستيون احترامهم لمجموعة مختلفة تمامًا من القيم العسكرية كالولاء والواجب والطاعة والتضحية بالذات. وحينما يُمَجد نصر القوى، لاشك أن القوة والسلطة ستعبدان لذاتهما. وبالمثل، يتم احتقار الضعف ويرحب بشدة بالتخلص من الضعيف وغير اللائق، إذ تتعين التضحية بهما من أجل الخير العام، تمامًا مثلما يعد بقاء النوع أهم من حياة أى فرد من أفراد النوع. ولذلك لا ينبغى بأى حال تحمل الضعف أو الإعاقة فكلاهما لابد من التخلص منه، وقد تبين ذلك بأوضح صورة عن طريق برنامج علم **تحسين النسل**(**) (Eugenics) الذى أدخله النازيون فى ألمانيا ووفقًا لذلك

(*) الانتخاب الطبيعى: النظرية التى تقضى بأن الأنواع تجتاز عملية تحول عشوائى تؤدى إلى بقاء البعض (وربما ازدهاره) وانقراض البعض الآخر.

(**) علم تحسين النسل (Eugenics): نظرية أو ممارسة التناسل الانتقائى عن طريق تشجيع التزاوج بين الأعضاء "الأصلح" للنوع أو بمنع التزاوج بين "غير اللائقين".

البرنامج تم أولاً التعقيم القسرى المعاقين بدنيًا ونفسيًا، ثم جرى اغتيالهم بشكل منظم بعد ذلك بين عامى ١٩٣٩ و١٩٤١. وأخيرًا، النظرة للحياة باعتبارها "صراعًا لا نهاية له" أعطت للفاشستية طابعها التوسعى الذى لا يهدأ، ولذلك ليس بالإمكان زرع السمات القومية إلا عن طريق الصراع الذى يتحقق بالغزو والنصر. وقد انعكس ذلك بوضوح فى أهداف السياسة الخارجية لهتلر، التى اختطها فى كتابه كفاحى (١٩٢٥ ـ ١٩٦٩) وهى المجال الحيوى فى الشرق والتوقع الحاسم للسيطرة العالمية. وبمجرد وصول هتلر للسلطة فى عام ١٩٣٣، شرع فى برنامج لإعادة تسليح ألمانيا استعدادًا للتوسع العسكرى فى أواخر الثلاثينيات. وتم ضم النمسا فيما عرف باسم الاتحاد (Anschluss) عام ١٩٣٨، وجرى تمزيق تشيكوسلوفاكيا فى ربيع ١٩٣٩، وغزو بولندا فى سبتمبر من نفس العام مما دفع بريطانيا وفرنسا لدخول الحرب. وفى عام ١٩٤١، شن هتلر عملية باربار وسا لغزو الاتحاد السوفيتى، وحتى حينما كان هتلر يواجه هزيمة وشيكة فى عام ١٩٤٥، لم يتخل عن الداروينية الاجتماعية، بل أعلن أن الأمة الألمانية خذلته وأعطى أوامر، لم تنفذ أبدًا، بالقتال حتى الموت وبتدمير ألمانيا.

القيادة والنخبوية

تقف الفاشستية بمفردها فى الفكر السياسى التقليدى بسبب رفضها الراديكالى للمساواة، لأنها نخبوية بدرجة عميقة وأبوية بصورة قاسية، إذ تقوم أفكارها على الاعتقاد بأن القيادة و**النخبوية**(*) من المسائل الطبيعية والمرغوب فيها. فالبشر يولدون بقدرات وخصائص شديدة التفاوت، وتظهر هذه الحقيقة عندما يعلو من لهم خصائص قيادية نادرة، عن طريق الصراع، على أولئك الذين لا يستطيعون إلا أن يكونوا توابع. ويعتقد الفاشستيون أن المجتمع يتألف بصورة واسعة من ثلاثة أصناف من البشر. على أول وأهم مستوى، هناك القائد الأعلى العليم بكل شىء الذى يتمتع بسلطة مطلقة. وعلى المستوى الثانى، هناك نخبة "المحاربين" التى تتكون بصورة خالصة من الذكور، وتتميز على النخب التقليدية

(*) النخبوية: الإيمان بأن الحكم يجب أن يكون بواسطة نخبة أو أقلية؛ وقد يظن أن حكم النخبة مرغوب فيه (لأن النخبة تتمتع بمواهب أو مهارات فائقة) أو حتمى (لأن المساواة غير عملية بمقتضى المساواة).

ببطولتها وفكرها وقدرتها على التضحية بالذات. وفى ألمانيا نسب هذا الدور إلى فيلق الدفاع (الـ S S)، الذى نشأ كحرس شخصى فى البداية ثم تطور أثناء الحكم النازى إلى دولة داخل الدولة. على المستوى الثالث، هناك الجماهير، التى تتسم بالضعف والعجز والجهل، ومصيرها هو الطاعة المطلقة. وتضع تلك النظرة المتشائمة لقدرات الناس العاديين الفاشستية فى تناقض صارخ مع الأفكار الديمقراطية الليبرالية. ومع ذلك، ارتبطت فكرة القيادة العليا أيضًا بالنظرة الفاشستية المقلوبة للحكم الديمقراطى فقد تأثر الفهم الفاشستى للقيادة، وخصوصًا فى ألمانيا، بشكل حاسم بفكرة فريدريك نيتشه عن الإنسان الأعلى (ubermensch) أو السوبر مان، وهو فرد أعلى فى قوته أو موهبته. ورسم نيتشه فى كتابه «هكذا تكلم زرادشت» (١٩٦١ [١٨٨٤]) صورة مكتملة تمامًا للسوبر مان باعتباره الفرد الذى يعلو على "غزيرة القطيع" فى الأخلاق التقليدية ويعيش وفقًا لإرادته ورغباته.

ولقد حول الفاشستيون مثال السوبر مان إلى نظرية للقيادة السياسية العليا والمطلقة، واتخذ القادة الفاشستيون أنفسهم وضعية "القائد" - حيث سمّى موسولينى نفسه الدوشتى أى الزعيم، بينما منح هتلر نفسه لقب الفيورر، أى القائد - وذلك حتى يحرروا أنفسهم تحديدًا من أية فكرة عن القيادة ذات القيود الدستورية. وبهذه الطريقة، ستصير القيادة تعبيرًا خالصًا عن السلطة **الكاريزمية**(*) النابعة من شخص القائد ذاته.

وحسب ماكس فيبر، تعمل السلطة الدستورية أو القانونية - العقلانية داخل إطار من القوانين أو القواعد، لكن السلطة الكاريزمية غير محددة، بطبيعتها. ولما كان ينظر إلى القائد كفرد له موهبة متفردة، ستغدو سلطته مطلقة، ولذلك هتف المؤمنون بالنازية فى مهرجانات نورمبرج "أدولف هتلر هو ألمانيا، وألمانيا هى أدولف هتلر". وفى إيطاليا، صار مبدأ "موسولينى دائمًا على حق" هو قلب العقيدة الفاشستية هناك.

(*) الكاريزمية: سحر أو قوة شخصية أى القدرة على بعث الشعور بالولاء والتبعية الشعورية للآخرين والتفانى من أجلهم.

وهكذا صار مبدأ القيادة (بالألمانية Fuhrerprinzip) ويعنى أن كل السلطات تنبع من شخصية القائد، مبدأ مرشدًا للدولة الفاشستية وتم لذلك إلغاء أو إضعاف المؤسسات الوسيطة كالانتخابات والبرلمانات والأحزاب من أجل منعها من تحدى أو تشويه إرادة القائد. ويدعم مبدأ القيادة المطلقة الاعتقاد بأن القائد يحتكر الحكمة الأيديولوجية، فالقائد والقائد وحده يحدد مصير شعبه أو إرادتهم الحقيقية أو "**الإرادة العامة**(*)"، لهم. وهكذا تتقاطع نظرية نيتشه عن القيادة مع مفهوم روسو عن المصلحة العامة الكلية التى لا تقبل التجزئة، وفى ضوء ذلك تصبح الديمقراطية الحقة هى الديكتاتورية المطلقة، ويمتزج مبدأ السلطة المطلقة والسيادة الشعبية ليشكلا "**الديمقراطية الشمولية**(**)"، (Talman,1952). ويغدو دور القائد هنا أن يفتح أعين الناس على مصيرهم، وأن يجعل من تلك الكتلة غير المتحركة قوة قاهرة لا تقاوم، ولذا اتسمت الأنظمة الفاشستية بملامح شعبوية تعبوية تميزها بوضوح عن الديكتاتوريات التقليدية. فبينما تبتغى الديكتاتوريات التقليدية إبعاد الجماهير عن السياسة، تشرع الديكتاتوريات الشمولية فى تجنيد الجماهير فى صف قيم وأهداف النظام عن طريق الدعاية المتواصلة والتحركات السياسية. وقد انعكس ذلك فى حالة الأنظمة الفاشستية فى الاستخدام واسع الانتشار للاستفتاءات والتجمعات والتظاهرات الشعبية.

الاشتراكية

أحيانًا وصف كل من موسولينى وهتلر أفكارهما كشكل للاشتراكية، وقد كان موسولينى سابقًا عضوًا فعالاً فى الحزب الاشتراكى الإيطالى وعمل كمحرر لصحيفته أفانتى (Avanti). أما الحزب النازى فتبنى فلسفة أطلق عليها الاشتراكية القومية، ومثل ذلك بلا شك محاولة نفعية لجذب تأييد العمال الحضريين.

(*) الإرادة العامة: المصالح الحقيقية لهيئة جماعية وتتفق مع مفهوم الخير العام؛ وهى إرادة الجميع بشرط أن يتصرف كل واحد بشكل يخلو من الأنانية.

(**) الديمقراطية الشمولية: ديكتاتورية مطلقة تتخفى فى هيئة ديمقراطية وتقوم نمطيًا على ادعاء القائد أنه يحتكر الحكمة الأيديولوجية.

وبالغرم من الخصومة الأيديولوجية الواضحة بين الفاشستية والاشتراكية، يلتصق الفاشستيون فعلاً ببعض الأفكار والمواقف الاشتراكية، ففى المقام الأول، لا يستسيغ النشطاء الفاشستيون المنحدرون من الطبقة الوسطى والدنيا على الإطلاق رأسمالية النطاق الكبير، وهو ما ينعكس فى حنقهم على الشركات الكبرى والمؤسسات المالية. ومثلاً كان أصحاب المتاجر الصغيرة يشعرون بالتهديد من جراء ازدياد المتاجر الكبرى ذات الأقسام، كما كان الفلاحون من ذوى الملكيات الصغيرة يخسرون أمام المزارع الضخمة، وكذلك كانت الشركات الصغيرة غارقة فى الديون للمصارف. ولذلك برزت الأفكار الاشتراكية أو اليسارية، داخل التنظيمات الفاشستية الألمانية على مستوى القاعدة الخاصة. العاصفة (الـ SA) أو ذوى القمصان البنية، التى جندت فى صفوفها بصورة هائلة عناصر من الطبقات الوسطى الدنيا. ثانيًا، تميل الفاشستية كالاشتراكية إلى النظام الجماعى، مما يضعها على طرف نقيض مع القيم "البرجوازية" للرأسمالية. وتضع الفاشستية الجماعة فوق الفرد، فقد ظهر مثلاً على العملات النازية نقش يقول: "المصلحة العامة قبل الخاصة"، فى حين أن الرأسمالية قامت على المصلحة الذاتية ومن ثم تهدد بفك ترابط الأمة أو الفرق، كما يتحتقر الفاشستيون أيضًا المادية التى تشجعها الرأسمالية وهى الرغبة فى الثروة أو الأرباح التى تسير على نقيض الرؤية المثالية للتجدد القومى أو الغزو العالمى الذى يلهب خيال الفاشستيين.

ثالثًا، طبقت الأنظمة الفاشستية عادة سياسات اقتصادية على النمط الاشتراكى، استهدفت تنظيم الرأسمالية أو السيطرة عليها، وهكذا جرى إخضاع الرأسمالية للأهداف الأيديولوجية للدولة الفاشستية. ومثلما ذكر أزوالد موسلى، زعيم الاتحاد البريطانى للفاشستيين: "إن الرأسمالية نظام يسخِّر فيه رأس المال الأمة لأغراضها". وحاول النظامان الفاشستيان - الإيطالى والألمانى - إخضاع الشركات الكبرى لغاياتهما السياسية من خلال سياسات التأميم والتنظيم بواسطة الدولة. ومثلاً بعد عام ١٩٣٩، أعيد تنظيم الرأسمالية الألمانية أثناء خطة الأعوام الأربعة لهيرمان جورنج التى اتخذت عن قصد فكرة الخطة الخمسية الأولى فى الاتحاد السوفيتى نموذجًا لها.

غير أن مفهوم الاشتراكية الفاشستية يعانى من أوجه قصور حادة، إذ جرى مثلاً تهميش العناصر اليسارية، داخل الحركات الفاشستية، مثل قوات العاصفة فى ألمانيا والنقابيين الثوريين السورليين فى إيطاليا، فور وصول الأحزاب الفاشستية للسلطة، على أمل جذب تأييد الشركات الكبرى، وحدث ذلك بصورة دراماتيكية قصوى فى ألمانيا النازية عند تطهير قوات العاصفة واغتيال قائدها أرنست روم فى "ليلة الحناجر الطويلة" عام ١٩٣٤.

ويطرح الماركسيون لذلك الرأى القائل بأن الغرض من الفاشستية هو انقاذ الرأسمالية وليس الإطاحة بها. ويضاف إلى ذلك أن الأفكار الفاشستية عن تنظيم الحياة الاقتصادية هى فى أفضل الأحوال غامضة وفى بعض الأحيان غير متسقة، فالبرجماتية وليس الأيديولوجيا هى التى تملى السياسة الاقتصادية الفاشستية. وأخيرًا، كان العداء للشيوعية داخل الفاشستية أقوى من العداء للرأسمالية، وشكل جذب الطبقة العاملة بعيدًا عن الماركسية والشيوعية - اللتين بثتا تلك الفكرة الخبيثة والشائنة المتعلقة بالتضامن الدولى للطبقة العاملة وأعلتا من شأن القيم المضللة كالتعاون والمساواة - هدفًا مركزيًا للفاشستية. ذلك أن الفاشستيين يتفانون فى سبيل الوحدة والتكامل القوميين ويرغبون فى أن تكون الروابط العرقية والقومية أقوى من تلك المتعلقة بالطبقات الاجتماعية.

القومية المتطرفة

اعتنقت الفاشستية صورة متطرفة للقومية التوسعية الشوفينية، لا تنظر إلى الأمم باعتبارها متساوية وتعتمد على بعضها البعض. وإنما ككيانات متنافسة فى صراع على السيطرة. فلم يقم الفاشستيون بالدعوة لاحترام الثقافات أو التقاليد القومية المتميزة، ولكن أكدوا على تفوق وسمو أمة واحدة على غيرها من الأمم. وتبدَّى ذلك فى القومية العنصرية بصورة صريحة المرتبطة بالنازية على شكل الأفكار الآرية بمعنى الاعتقاد أن الشعب الألمانى هو " العرق السيد " وقد ألهب ميراث الإحساس بالمرارة والإحباط اللذين تولدا عن الحرب العالمية الأولى وما جرى فى أعقابها تلك القومية المتشددة فى فترة ما بين الحربين.

وتسعى الفاشستية إلى أكثر من مجرد نشر الوطنية بمعنى حب الوطن، فهى ترنو إلى خلق إحساس حاد ومتشدد بالهوية القومية، الذى أطلق عليه شارل مورا (١٨٦٨ ـ ١٩٥٢)، زعيم الحركة الفرنسية، **القومية الإدماجية**(*) وتجسد الفاشستية إحساساً بمهمة رسالية أو متعصبة، ألا وهى إمكانية التجدد القومى وبعث الكبرياء القومى، وتعتمد الجاذبية الجماهيرية للفاشستية بدرجة ضخمة بالفعل على وعودها المتعلقة بالعظمة القومية، وبحسب جريفين (١٩٩٣) يمثل القلب الأسطورى للفاشستية بالمعنى الواسع التقاء أفكار "البعث المتجدد" "بالقومية المتطرفة الشعبوية". ولذلك تسلط كل الحركات الفاشستية الضوء على الإفلاس الأخلاقى والتحلل الفكرى للمجتمع الحديث، ولكنها تعلن إمكانية حدوث التجديد وتقدم صورة أمة "تنهض من بين الرماد كالعنقاء".

وهكذا تدمج الفاشستية الأساطير المتعلقة بالماضى المجيد بصورة المستقبل الذى يتسم بالتجديد والصحوة، ومن هنا أتت فكرة الرجل "الجديد". وظهر ذلك فى إيطاليا من خلال محاولات تكرار أمجاد روما الإمبراطورية، وفى ألمانيا جرى تمثيل النظام النازى بالرايخ الثالث خلفًا "للرايخ الأول" لشارلمان و"للرايخ الثانى" لبسمارك.

ولكن فى التطبيق، أشار التجدد القومى بشكل ثابت إلى تأكيد قوة أمة ما على الأمم الأخرى عن طريق التوسع والحرب والغزو. وقد صارت القومية الفاشستية تحت تأثير الداروينية الاجتماعية والإيمان بالتفوق القومى بل والعرقى أحيانًا مرتبطة بشكل وثيق بالعسكرية والإمبريالية. فتطلعت ألمانيا النازية إلى إقامة "ألمانيا الكبرى"، وبناء إمبراطورية تمتد إلى الاتحاد السوفيتى ـ "المجال الحيوى" فى الشرق. أما إيطاليا الفاشستية فسعت إلى تأسيس إمبراطورية أفريقية عن طريق غزو الحبشة عام ١٩٣٤. واحتلت اليابان مانشوريا عام ١٩٣١ ـ من أجل إقامة "دائرة رخاء مشترك". فى آسيا الجديدة بقيادة اليابان. وكان يفترض أن تكون هذه الإمبراطوريات **أوتاركية**(**) بمعنى أنها تقوم على الاكتفاء الذاتى

(*) القومية الإدماجية: شكل مكثف وهستيرى للحماسة القومية تذوب فيه هوية الفرد فى الجماعة القومية.

(**) الأوتاركية: الاكتفاء الذاتى من الناحية الاقتصادية الذى يحقق إما عن طريق التوسع الذى يستهدف تأمين الأسواق ومصادر المواد الخام أو بالانسحاب من الاقتصاد الدولى.

الصارم، حيث تعتمد القوة الاقتصادية من وجهة النظر الفاشستية على قدرة الأمة على الاعتماد على الموارد والطاقات التى تتحكم فيها فقط. وبذلك شكل الغزو والتوسع وسائل لتحقيق الأمن الاقتصادى والعظمة القومية. ولذلك ارتبط التجدد القومى والتقدم الاقتصادى بشكل وثيق بالقوة العسكرية.

الفاشستية والدولة

رغم إمكانية تقديم مجموعة مشتركة من القيم والمبادئ الفاشستية، تمثل إيطاليا الفاشستية وألمانيا النازية صورتين متباينتين للفاشستية استلهمتها معتقدات متمايزة وأحيانًا متنافسة. ولذلك تناظر الأنظمة والحركات الفاشستية أحد هذين التقليدين الأيديولوجيين الرئيسيين، أما الأول ويتبع الفاشستية الإيطالية فهو يؤكد على المثال المتعلق بالدولة الشمولية أو ذات القوة المطلقة فى شكل **إيمان متطرف بالدولة**(*)، بينما الآخر ويعكس النازية الألمانية أو الاشتراكية القومية فيركز على أهمية **العرق**(**) والعنصرية.

المثال الشمولى

إن الشمولية مفهوم مثير للجدل. بلغ المفهوم ذروة شعبيته أثناء الحرب الباردة حين استخدم لتسليط الضوء على أوجه التشابه بين الأنظمة الفاشستية والشيوعية، وخصوصًا السمات العنيفة لكلتيهما. وبذلك صار المفهوم وسيلة للتعبير عن الآراء المعادية للشيوعية وللاتحاد السوفيتى خصوصًا. ومع ذلك، لا يزال مصطلح الشمولية مفهومًا مفيدًا لتحليل الفاشستية، حيث تميل تلك الأيديولوجيا بالمعنى الواسع باتجاه الشمولية من ثلاث نواح على الأقل. أولاً، تقوم الجماعية المتطرفة التى تقع فى قلب الأيديولوجيا الفاشستية، وكذلك هدف خلق "الرجل الفاشستى" - الذى يتسم بالولاء والتفانى والطاعة الكاملة - بالتخلص بشكل فعال من التمييز بين "الوجود العام"، و"الوجود الخاص"، وتوضع مصلحة

(*) الإيمان بالدولة: الإيمان بأن الدولة هى أكثر وسيلة ملائمة لحل المشكلات وضمان التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

(**) العرق: مجموعة من الناس تشترك فى ميراث جينى ولذلك تتميز عن الآخرين بسمات بيولوجية.

الهيئة الجماعية كالأمة أو العرق بصرامة فوق مصلحة الفرد، أى تستهلك الأنانية الجماعية الأنانية الفردية. ثانيًا، لما كان مبدأ القيادة الفاشستية يهب القائد سلطة غير مقيدة، فهو ينتهك الفكرة الليبرالية عن التمييز بين الدولة والمجتمع المدنى. حيث تعنى العلاقة المباشرة بين القائد وشعبه المشاركة الفعالة والالتزام الكامل من جانب المواطنين، أى تسييس الجماهير فى الواقع. ثالثًا، يضع الإيمان **الأحادى**(*) بنظام قيمى وحيد وبمصدر وحيد للحقيقة الفاشستية فى تناقض صارخ مع مفاهيم التعددية (أنظر ثبت المذاهب، ص. ظ) والحرية المدنية. وقد كان لفكرة الدولة مطلقة القدرة أهمية خاصة للفاشستية الإيطالية، فجوهر تلك الفاشستية الإيطالية ما هو إلا أحد أشكال عبادة الدولة.

ووفق الصيغة الخاصة بالفيلسوف المثالى جيوفانى جنتيل (١٨٧٥ ـ ١٩٤٤) التى كررها موسولينى بصورة منتظمة: "كل شىء من أجل الدولة، ولا شىء ضد الدولة، ولا شىء خارج الدولة". وبذلك تكون الالتزامات السياسية للفرد مطلقة وشاملة، بحيث لا يكون المطلوب من المواطن أقل من الطاعة المطلقة والتفانى الدائم. وقد تم الربط أحيانًا بين النظرية الفاشستية عن الدولة وأفكار الفيلسوف الألمانى هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) الذى اعتبر الدولة فكرة أخلاقية تعكس التفانى والتعاطف المتبادلين بين المواطنين. ومن هذا المنطلق، فإن الدولة قادرة على تحفيز وإلهام الأفراد على العمل من أجل الصالح العام، ويؤمن هيجل لذلك أن الوصول إلى المستويات العليا للحضارة لن يتحقق إلا إذا تطورت الدولة وتوسعت. وهكذا تكاد تقترب الفلسفة السياسية لهيجل من أن تكون تقديسًا غير نقدى للدولة، جرى التعبير عنه فى الممارسة عن طريق الإعجاب التام بالدولة البروسية الأوتوقراطية التى عاصرها هيجل.

وفى مقابل ذلك، لا يبجل النازيون الدولة لذاتها وإنما ينظرون إليها على أنها وسيلة لهدف معين، ويصف هتلر مثلاً الدولة كمجرد "وعاء"، وهو ما يستدعى أن القوة الخلاقة لا تستمد من الدولة ولكن من العرق أى من الشعب الألمانى. ومما لا شك فيه أن نظام حكم هتلر اقترب للغاية من تحقيق المثال الشمولى فى

(*) الأحادية: الاعتقاد بوجود نظرية أو قيمة وحيدة، وتنعكس الأحادية سياسيا فى الطاعة المفروضة تجاه قوة موحدة، أى تتبدى فى الشمولية.

الممارسة بأكثر مما حققه نظام حكم موسولينى. ورغم غليان الدولة النازية بالمنافسات المؤسسية والشخصية، فإنها كانت فعالة بصورة عنيفة فى قمع المعارضة السياسية، ونجحت فى مد سيطرتها السياسية على وسائل الإعلام والفن والثقافة والتعليم ومنظمات الشباب. ومن ناحية أخرى بالرغم من التزامها الرسمى بالشمولية، فإن الدولة الإيطالية تصرفت فى بعض النواحى كديكتاتورية تقليدية أو مشخصة وليس كديكتاتورية شمولية. على سبيل المثال، استمرت الملكية الإيطالية خلال الفترة الفاشستية، وبقى القادة السياسيون المحليون فى السلطة خصوصًا فى الجنوب، وكذلك احتفظت الكنيسة الكاثوليكية بامتيازاتها واستقلالها خلال الحقبة الفاشستية.

الكوربوراتية

رغم تبجيل الفاشستيين للدولة، فإن ذلك لم يمتد بهم إلى محاولة فرض النظام الجماعى على الحياة الاقتصادية، ولكن نادرًا ما اتسم فكرهم الاقتصادى بالنسقية، وهو ما يعكس حقيقة أن الفاشستيين يسعون إلى تغيير الوعى البشرى وليس الأبنية الاجتماعية. وأبرز ما يميز ذلك الفكر الاقتصادى فكرة الكوربوراتية، التى أعلن موسولينى أنها "الطريق الثالث"، بين الرأسمالية والشيوعية، وتلك قضية شائعة فى الفكر الفاشستى الذى اعتنقه موسلى فى المملكة المتحدة، وبيرون فى الأرجنتين. وتعارض الكوربوراتية كلاً من السوق الحر والتخطيط المركزى لأن الأول يقود إلى السعى الجامع وراء الربح بواسطة الأفراد، والآخر يرتبط بالفكرة التقسيمية المتعلقة بالحرب الطبقية. وفى مقابل كليهما، تقوم الكوربوراتية على الإيمان بأن رأس المال والعمل يرتبطان ببعضهما البعض فى كل موحد عضويًا وروحيًا. وتستند تلك النظرة الكلية إلى أن الطبقات لا تتصارع مع بعضها البعض ولكن يمكنها العمل فى توافق من أجل الخير العام والمصلحة القومية. وقد تأثرت تلك النظرة بالفكر الاجتماعى الكاثوليكى التقليدى، الذى يؤكد أن الطبقات الاجتماعية يضمها معًا الإحساس بالواجب والالتزامات المتبادلة، بخلاف الفكر البروتستانتى، الذى يركز على قيمة العمل الشاق للفرد.

ويتيح التوافق الاجتماعى بين الثروة والعمل إمكانية التجدد الاقتصادى والمعنوى، وعلى أية حال يتعين أن تقوم الدولة بالوساطة فى مجال العلاقات بين الطبقات، فهى مسئولة عن ضمان إعلاء المصلحة القومية على المصالح القطاعية الطبقية. وقد أقيمت اثنتان وعشرون مؤسسة كوربوراتية فى إيطاليا عام ١٩٢٧، يمثل كل منها أصحاب العمل والعمال والحكومة، وتختص تلك المؤسسات بالإشراف على تنمية كل الصناعات الكبرى فى إيطاليا. وبلغت "الدولة الكوربوراتية" ذروتها عام ١٩٣٩، عندما أنشئت غرفة الفاشيست والمؤسسات الكوربوراتية لتحل محل البرلمان الإيطالى. ومع ذلك يوجد فارق واضح بين النظرية الكوربوراتية وواقع السياسة الاقتصادية فى إيطاليا الفاشستية. فلم تكن "الدولة الكوربوراتية"، سوى شعار أيديولوجى ,ولكن من حيث التطبيق لم تكن الكوربوراتية سوى أداة تتحكم الدولة الفاشستية من خلالها فى المصالح الاقتصادية الكبرى، فقد سُحقت المنظمات العمالية وتم ترهيب الشركات الخاصة.

التحديث

مارست الدولة أيضًا جاذبية قوية بالنسبة لموسولينى والفاشستيين الإيطاليين، لأنهم رأوا فيها عاملاً للتحديث. فقد كانت إيطاليا أقل فى درجة تصنيعها من كثير من جيرانها الأوروبيين وخصوصًا المملكة المتحدة وفرنسا وألمانيا، وساوى العديد من الفاشستيين الإحياء القومى بالتحديث الاقتصادى. إن كل أشكال الفاشستية تميل للنظر إلى الخلف وتسلط الضوء على أمجاد العظمة القومية فى عصر مفقود، وهو روما الإمبراطورية عند موسولينى. لكن إيطاليا الفاشستية كانت تتميز أيضًا بالنظر إلى الأمام والتغنى بفضائل التكنولوجيا الحديثة والحياة الصناعية والتطلع لبناء مجتمع صناعى متقدم. ويرتبط ذلك الميل للفاشستية الإيطالية عادة بتأثير **المستقبلية**(*) تحت قيادة فيليبو مارينيتى (١٨٧٦ ـ ١٩٤٤). وقد غرق مارينيتى وغيره من قادة المستقبلية فى الفاشستية بعد عام ١٩٢٢، وجلبوا معهم الإيمان بالديناميكية وتقديس الميكنة ورفض الماضى. وبالنسبة

(*) المستقبلية: حركة ولدت فى أوائل القرن العشرين فى الفنون، قامت بتمجيد المصانع والميكنة والحياة الصناعية بوجه عام.

لموسوليني تكمن جاذبية الدولة مطلقة القدرة - جزئيًا - في أنها ستساعد إيطاليا على التخلص من التخلف والتقاليد لتصبح مجتمعًا صناعيًا ذا توجه مستقبلي.

الفاشستية والعنصرية

ليست كل أشكال الفاشستية تتعلق بالعنصرية الواضحة، وليس كل العنصريين فاشستيين بالضرورة، فالفاشستية الإيطالية مثلاً تقوم أساسًا على استعلاء الدولة الفاشستية على الفرد وعلى الخضوع لإرادة موسوليني. وهي لذلك شكل **طوعي**(*) للفاشستية فيما يتصل أنها تحتضن، على الأقل نظريًا، كل الناس بغض النظر عن العرق أو اللون أو بلد المولد. وحينما قام موسوليني بتمرير القوانين المعادية السامية بعد عام ١٩٣٧، كان ذلك حتى لا يسخط عليه هتلر والنازيون إلى حد كبير، وليس لأي غرض أيديولوجي. ومع ذلك تتقابل الفاشستية عادة مع الأفكار العنصرية بل وتقتات عليها، حتى إن البعض يعتبر أن تركيز الفاشستية على القومية المتشددة يعني أن كل أشكالها إما ترحب بالعنصرية أو تتضمن سرًا أو علنًا معتقدات عنصرية (Griffire- 1993). ولم تكن العلاقة بين العنصرية والفاشستية أوضح مما كان عليه الحال في ألمانيا النازية، حيث لم تكن الأيديولوجيا الرسمية أحيانًا تعدو أكثر من عداء للسامية له طابع علمي مزيف وهستيري أيضًا.

السياسة العنصرية

يستدعي مصطلح العرق أو العنصر وجود اختلافات بيولوجية أو جينية ذات مغزى بين الكائنات البشرية، وفي حين قد يكون ممكنًا إسقاط الهوية القومية واكتساب واحدة أخرى عن طريق عملية "التجنس"، إلا أن من المستحيل تغيير الانتماء العرقي الذي يتحدد منذ لحظة الميلاد، بل وحتى قبل المولد بالفعل، عن طريق الهوية العرقية للوالدين. ورموز الانتماء العرقي كنوع البشرة ولون الشعر وملامح الوجه والدم ثابتة غير قابلة للتغيير. وأصبح استخدام المصطلحات والتصنيفات العرقية شائعًا في الغرب أثناء القرن التاسع عشر، عندما جعلت

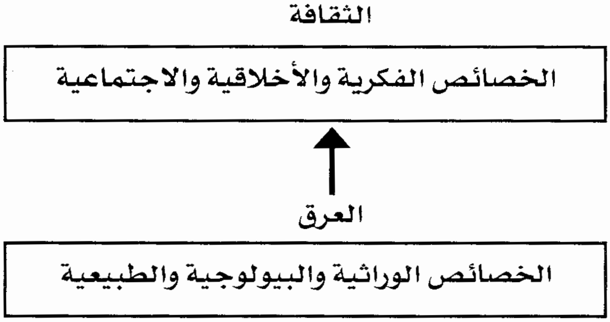
(*) الطوعية: نظرية تؤكد على الإرادة الحرة والالتزام الشخصي بدلاً من أي شكل من أشكال الحتمية.

الإمبريالية الاتصال يحدث عن قرب بين الأعراق الأوربية "البيضاء" بصورة غالبة والأعراق "السوداء"، و"البنية" و"الصفراء"، فى أفريقيا وآسيا.

وتعكس التصنيفات العرقية على أية حال الصور النمطية فى الثقافات وتخلو من أى أساس علمى، وتعد أكثر التصنيفات العرقية اتساعًا، كتلك القائمة مثلاً على لون البشرة ـ الأبيض والبنى والأصفر وما إلى ذلك ـ مضللة فى أفضل الأحوال وتعسفية فى أسوأ الأحوال. وقد نتج عن النظريات العرقية الأكثر طموحًا وتفصيلاً، كنظريات النازيين مثلاً، وحالات شاذة لعل أسطعها أن أدولف هتلر ذاته لم يندرج بكل تأكيد تحت الصورة النمطية العرقية للشخص الآرى، الذى تصفه الكتابات النازية بصورة شائعة على أنه طويل وعريض المنكبين وأشقر الشعر وأزرق العينين.

ويدور الافتراض المركزى للعنصرية حول إمكانية أن تترتب نتائج سياسية واجتماعية على فكرة وجود اختلافات أساسية أو فطرية بين الأعراق فى العالم. وبالأساس تتحدد الوراثة السياسية حيث تعود النظريات السياسية العنصرية فى أصولها إلى الافتراضات البيولوجية، كما يبين شكل (١ ـ ٧) وهناك شكل للعنصرية المضمرة يرتبط بالقومية بالمحافظة ويقوم على التسليم بأن المجتمعات المستقرة والناجحة يجب أن تترابط بواسطة الثقافة والقيم المشتركة. ولذلك عارض مثلاً إينوك بادل فى بريطانيا فى ستينيات القرن العشرين، وجان مارى لوبان فى فرنسا منذ الثمانينيات هجرة غير البيض إلى بلديهما على أساس أن التقاليد والثقافة المميزة للمجتمع الأبيض "المضيف"، ستهدد من تلك الهجرة.

شكل ١ ـ ٧: طبيعة العنصرية



على أن أكثر أشكال العنصرية العضوية نسقية وتطورًا تقوم على افتراضات معلنة بصدد طبيعة الجماعات العرقية المختلفة وقدراتها ومصائرها. وفى العديد من الحالات، تستند تلك الافتراضات إلى أساس دينى، فمثلاً جرى تبرير الإمبريالية الأوروبية فى القرن التاسع عشر، بصورة جزئية، بالأفضلية المزعومة للشعوب المسيحية الأوربية على الشعوب "الوثنية" فى أفريقيا وآسيا. كما تستند مبادئ الفصل العنصرى التى تدعو لها كوكلوكس كلان، التى تشكلت فى الولايات المتحدة بعد الحرب الأهلية، إلى تبريرات إنجيلية، ينطبق الأمر ذاته على مؤسسى نظام الأبارتايد (تعنى كلمة أبارتايد بلغة الأفريكانز الفصل) الذى كان قائمًا فى جنوب أفريقيا منذ أربعينيات القرن العشرين وحتى عام ١٩٩٣. وفى ألمانيا النازية ضربت العنصرية بجذورها فى الافتراضات البيولوجية ذات الطابع العلمى الزائف. وتتسم النظريات العنصرية القائمة على أساس بيولوجى، خلافًا لتلك المرتبطة بالدين أو الثقافة، بالتشدد والراديكالية، لأنها تقدم ادعاءات حول الطبيعة الجوهرية التى لا مفر لها لشعب معين، وتلك الادعاءات يفترض أنها تقوم على يقين وموضوعية الحقيقة العلمية.

النظريات العنصرية النازية

تألفت الأيديولوجيا النازية من مزيج من العداء للسامية الداروينية الاجتماعية أما العداء للسامية فقد مثل قوة فاعلة فى السياسة الأوربية، خصوصًا فى أوربا الشرقية منذ فجر العصر المسيحى. ولهما جذور لاهوتية بدرجة كبيرة، حيث ساد الظن أن اليهود مسئولون عن موت المسيح، وأن رفضهم اعتناق المسيحية فيه إنكار لألوهية المسيح وتعريض أرواحهم الخالدة للخطر. ولذا لم يكن الارتباط بين الشر واليهود من خلق النازيين، لكنه يعود إلى العصور الوسطى المسيحية، حينما أدخل اليهود فى حارات مقصورة عليهم (الجيتوهات) واستبعدوا من المجتمع الراقى، وازدادت حدة العداء لليهود على أية حال فى أواخر القرن التاسع عشر، فمع انتشار القومية والإمبريالية فى أرجاء أوروبا تعرض اليهود للملاحقة المتزايدة فى عدة بلدان. وأدى ذلك فى فرنسا إلى قضية داريفوس الشهيرة (١٨٩٤ ـ ١٩٠٦)، وظهر ذلك فى روسيا على هيئة سلسلة من المذابح التى شنتها حكومة ألكسندر الثالث ضد اليهود.

وتغيرت طبيعة العداء لليهود أيضًا اثناء القرن التاسع عشر، حيث أدى نمو "علم الأعراق"، الذى طبق أفكاره ذات الطابع العلمى المزيف على المسائل السياسية والاجتماعية، إلى اعتبار اليهود عرقاً وليس جماعة دينية أو اقتصادية أو ثقافية. وبعد ذلك جرى تعريف اليهود بواسطة عوامل بيولوجية ثابتة كلون الشعر وملامح الوجه والدم، وهكذا تحول العداء للسامية إلى نظرية عنصرية، أسقطت على اليهود صوراً نمطية تحقر من شأنهم وتلحق بهم الضرر. وقد أجرى أول محاولة لتطوير نظرية عن العنصرية المنظر الاجتماعى الفرنسى جوزيف آرثر جوبينو (١٨١٦ - ١٨٨٢)، الذى يزعم كتابه «مقال فى عدم المساواة بين الأجناس البشرية» أنه "علم للتاريخ". ويرى جوبينو أن هناك هيراركية من الأعراق ذات الخصائص والسمات المتباينة للغاية، وتمثل الشعوب البيضاء التى يشير جوبينو إلى أرفع مستوى لها بالآريين، أكثر الأعراق تطوراً وإبداعًا، أما اليهود على الجانب الآخر فاعتقد أنهم غير مبدعين أساسًا. ويختلف جوبينو عن النازيين فى أنه كان عنصريًا متشائمًا يؤمن بأن الزواج المختلط قد شاع فى أيامه للدرجة التى لم يعد معها بالإمكان إصلاح الفساد الذى حاق بالحضارة المجيدة التى شيدها الآريون.

ودخل مبدأ العداء العرقى لليهود ألمانيا مع كتابات جوبينو واتخذ شكل الآرية بمعنى الاعتقاد فى التفوق البيولوجى للشعوب الآرية، وقد التقط تلك الأفكار الملحن ريتشارد فاجنر وزوج ابنته البريطانى المولد إتش إس تشامبرلين (١٨٥٥ - ١٩٢٩) الذى كان لكتابه «أسس القرن التاسع عشر» (١٨٩٩ - ١٩١٣) تأثير جم على النازيين. إن تشامبرلين ضيق تعريف العرق الأعلى ليقصره على "التيوتونيين" وهو ما يعنى بوضوح الشعوب الألمانية. ونسبت كل الإنجازات الثقافية لنمط الحياة الألمانى، بينما وصف اليهود بالانحطاط الجسدى والروحى والأخلاقى. وعرض تشامبرلين التاريخ على أنه مواجهة بين التيوتونيين واليهود، وهو ما هيأ المجال للنظرية العنصرية النازية، التى صورت اليهود ككبش فداء ثابت لكل مآسى ألمانيا. وألقى النازيون باللائمة على اليهود لهزيمة ألمانيا فى عام ١٩١٨، واعتبروهم مسئولين عن الإهانة التى لحقت بهم فى فرساى، كما كان اليهود وراء قوة المصارف والشركات الكبرى التى استعبدت الطبقات الوسطى الدنيا، ومارس اليهود تأثيرهم عن طريق الحركة العمالية والتهديد بالثورة الاجتماعية. ومن

وجهة نظر هتلر، كان اليهود مسئولين عن المؤامرة الدولية للرأسماليين والشيوعيين، الذين كان هدفهم الأول إضعاف الأمة الألمانية والإطاحة بها.

وتصور النازية أو الاشتراكية القومية العالم باستخدام مصطلحات دينية وعلمية مزيفة على أنه ساحة صراع على السيطرة بين الألمان واليهود، اللذين يمثلان على التوالى قوى "الخير" و"الشر" ويقسم هتلر ذاته الأعراق فى العالم إلى ثلاثة أصناف: أولها، الآريون، أو العرق السيد (Herrenvolk) ويصفهم هتلر بأنهم "بناة الثقافة"، وآمن بالفعل أنهم مسئولون عن كل إبداع سواء فى الفن أو الموسيقى أو الأدب أو الفلسفة أو الفكر السياسى. ثانيهم، هناك "حملة الثقافة" أى تلك الشعوب التى استطاعت استخدام أفكار واختراعات الشعب الألمانى، لكنها عاجزة بذاتها عن الإبداع. وفى الدرك الأسفل، هناك اليهود الذين وصفهم هتلر بأنهم "مدمرو الحضارة" المنهمكون فى صراع لا ينتهى مع الآريين النبلاء المبدعين. وهكذا سيطرت على رؤية هتلر **المانوية**(*) للكون فكرة الصراع بين الخير والشر، الذى تمثل فى الصراع العرقى بين الألمان واليهود، ذلك الصراع الذى سينتهى إما بسيطرة الآريين على العالم (والتخلص الكامل من اليهود) أو بالنصر النهائى لليهود (وتدمير ألمانيا).

ولقد ساقت هذه الأيديولوجيا هتلر والنازيين إلى دروب ومسالك مريعة وكارثية، ففى المقام الأول أملت الآرية بمعنى الإيمان بأن الآريين يمثلون "العرق السيد"، الخلاق والمتفرد، سياسة التوسع والحروب. فطالما أن الألمان متفوقون عرقيًا فذلك يعنى أن الأعراق الأخرى تشغل وضعًا بيولوجيًا خاضعًا ومتدنيًا، مما يجعل الأيديولوجيا النازية تملى سياسة خارجية عدوانية سعيًا وراء إقامة إمبراطورية عرقية وفى النهاية تحقيقًا للسيطرة العالمية. ثانيًا، آمن النازيون أن ألمانيا لا يمكن أن تصبح آمنة طالما أن أعداءها الرئيسيين، وخصوصًا اليهود، لا يزالون موجودين. وصار لزامًا لذلك ملاحقة اليهود، الذين يستحقون بالفعل ما يحدث لهم، لأنهم يمثلون الشر، ولذا حرمت قوانين نورمبرج الصادرة فى العام ١٩٣٥ كلاً من الزواج والعلاقات الجنسية بين الألمان واليهود. وبعد ليلة الكريستال أو الزجاج المكسور (Kristallnacht) فى عام ١٩٣٨، جرى استبعاد

(*) المانوية: ديانة فارسية نشأت فى القرن الثالث تقدم للعالم باعتباره ساحة صراع بين النور والظلام، والخير والشر.

اليهود بشكل فعال من الاقتصاد. وبعد ذلك دفعت النظريات العرقية النازية بهتلر من سياسة الملاحقة إلى سياسة الإرهاب وأخيرًا الإبادة التامة والإفناء. ففى عام ١٩٤١، حينما كان هناك أمل فى كسب الحرب العالمية انتهج النظام النازى ما أطلق عليه "الحل النهائى" وهو محاولة لتصفية اليهود من أوربا بأكملها فى عملية إبادة واسعة غير مسبوقة، مما تسبب فى مقتل ما يقدر بستة ملايين يهودى(*).

الأيديولوجيا الفلاحية

الاختلاف الآخر بين الصورتين ـ الألمانية والإيطالية ـ للأيديولوجيا الفاشستية يتصل بأن الأولى قدمت فلسفة معادية للحداثة بصورة متميزة. ففى حين أن الفاشستية الإيطالية حرصت على تصوير نفسها كقوة تحديثية وعلى تقديم منافع الصناعة والتكنولوجيا، تنكرت النازية للعديد من الجوانب فى الحضارة الحديثة باعتبارها فاسدة ومنحلة، وينطبق ذلك خاصة على حالة التحضر (بمعنى سكنى الحضر) والتصنيع. فمن وجهة النظر النازية، الألمان هم فى الأصل شعب من الفلاحين يناسبهم بصورة مثالية الوجود البسيط الذى يحيونه بالقرب من الأرض ويزيده نبلاً العمل البدنى. أما الحياة فى المدن المكتظة بالسكان والضارة صحيًا والخالية من المضمون فقد حطمت الروح الألمانية وتهدد بإضعاف المخزون العرقى. وعبرت عن تلك المخاوف أفكار "الدم والأرض"، الخاصة بالزعيم الفلاحى النازى والتر دارية، وتفسر تلك الأفكار أيضًا لماذا تغنى النازيون بفضائل الثقافة (Kultur) التى تجسد التقاليد الشعبية والمهارات الحرفية للشعوب الألمانية، وأعلوا من شأنها فوق المنتجات الفارغة للحضارة الغربية. وكان للأيديولوجيا الفلاحية تداعيات مهمة بالنسبة للسياسة الخارجية، إذا ألهبت فى الممارسة الميول التوسعية وزادت من جاذبية فكرة المجال الحيوى (Lebensraum) ذلك أنه من خلال التوسع الإقليمى سيغدو بمقدور ألمانيا المكتظة بالسكان أن تكتسب الفضاء الذى يسمح للشعب الألمانى باستئناف وجوده الفلاحى الملائم.

(*) هناك تقديرات متفاوتة للغاية لعدد من قتلوا من اليهود فى معسكرات الاعتقال النازية، ولذلك لا ينبغى أن يأخذ هذا الرقم كحقيقة مسلمة كما تفعل المصادر الغربية، دون إنكار لحقيقة إبادة اليهود أو التهوين من الجرم الأخلاقى للنظام النازى (المترجم).

إن تلك السياسة قامت على تناقض عميق، على أية حال، فلا يمكن الدخول فى الحرب والتوسع العسكرى، حتى عندما يبرران باستخدام الأيديولوجيا الفلاحية، إلا باستخدام التكتيكات والعمليات التى ينتجها المجتمع الصناعى الحديث. كما أن الأهداف الأيديولوجية المركزية للنظام النازى كانت الغزو والإمبراطورية، وأملت تلك الأهداف توسيع القاعدة الصناعية وتطوير التكنولوجيا العسكرية. ولم تشهد فترة حكم هتلر إعادة الشعب الألمانى إلى الأرض وإنما شهدت معدلات تصنيع متسارع ونمو فى الحواضر الكبرى والمدن الصغيرة التى يمقتها النازيون. وهكذا أثبتت الأيديولوجيا الفلاحية أنها لم تكن أكثر من جدل خطابى. وأدت العسكرية كذلك إلى حدوث تحولات ثقافية بارزة، فبينما استمر الفن النازى مرتبطًا بتهوس بالصورة المبسطة للمدن الصغيرة والحياة الريفية، قصفت آلة الدعاية باستمرار الشعب الألمانى بصور التكنولوجيا الحديثة، من قاذفات القنابل الجوية شتوكا والدبابات المدرعة بانزر وحتى صواريخ فى ١ وفى ٢.

توترات داخل الفاشستية		
الفاشستية	مقابل	النازية
عبادة الدولة	⟷	الدولة كوعاء
القومية الشوفينية	⟷	العنصرية المتطرفة
الطوعية	⟷	الجوهرية
العظمة القومية	⟷	التفوق البيولوجى
الوحدة العضوية	⟷	النقاء العرقى / تحسين النسل
العداء البراجماتى للسامية	⟷	العداء للسامية بالإبادة
المستقبلية / الحداثة	⟷	الأيديولوجيا الفلاحية
الكوربوراتية	⟷	اقتصاد الحرب
التوسع الكولونيالى	⟷	السيطرة العالمية

الفاشستية فى القرن الواحد والعشرين

يرى بعض المعلقين أن الفاشستية بالمعنى الصحيح لها لم تستمر فى النصف الثانى للقرن العشرين، وتستطيع بدرجة أقل أن تصمد فى القرن الواحد والعشرين. وقد جاء فى التحليل الكلاسيكى لإرنست نولته (١٩٦٥) مثلاً أن الفاشستية ينظر إليها كتمرد ضد التحديث يخضع لظروف تاريخية محددة، ويرتبط بالرغبة فى الحفاظ على الوحدة الروحية والثقافية للمجتمع التقليدى. وبسبب مرور تلك اللحظة التاريخية من عملية التحديث، ينبغى أن تكون كل الإشارات للفاشستية فى الزمن الماضى. ولذلك فقد يكون انتحار هتلر فى قبو دار المستشارية فى أبريل ١٩٤٥، مع اقتراب الجيش الأحمر السوفيتى من بوابات برلين، علامة على أفول الآلهة، (Gotterdammerung) بالنسبة للفاشستية. غير أن تقديم مثل تلك التأويلات صار أقل سهولة مع إحياء الفاشستية أو على الأقل ظهور حركات على النمط الفاشستى فى أواخر القرن العشرين، رغم تبنى تلك الحركات لاستراتيجيات وأشكال مختلفة للغاية.

وتحمل الظروف التاريخية منذ أواخر القرون العشرين، فى بعض الجوانب، بعض دروس حقبة ما بين الحربين، وتحديداً أن الفاشستية تولد فى ظروف الأزمة وعدم اليقين والفوضى. وأثبت النمو الاقتصادى الثابت والاستقرار السياسى فى الفترة المبكرة بعد عام ١٩٤٥، أنه دواء فعال لسياسة الغضب والكراهية التى ترتبط عادة باليمين المتطرف. وعلى أية حال، ظهرت فرص جديدة أمام اليمين المتطرف، الذى يتغذى على المخاوف المرتبطة بالهجرة وضعف الهوية القومية، بسبب اضطراب الاقتصاد العالمى وخيبة الأمل المتنامية إزاء قدرة الأحزاب الراسخة على التعامل مع المشكلات الاجتماعية والسياسية. وقد قويت تلك العوامل من عدة نواح مع انتهاء الحرب الباردة وتقدم العولمة، حيث سمح انتهاء الحكم الشيوعى بأوربا الشرقية بظهور المنافسات القومية والكراهيات العرقية التى جرى كبتها لأمد طويل مرة أخرى، مما استثار أشكالاً من القومية المتطرفة، التى أبدت بعض السمات ذات الطابع الفاشستى، وخصوصًا فى يوغوسلافيا السابقة. وساهمت العولمة بدورها فى نمو الأشكال الانعزالية للقومية ذات الأساس الإثنى أو العرقى، عن طريق إضعافها للدولة ـ الأمة

وتدميرها للأشكال المدنية للقومية. ويستخلص البعض مثلاً أوجه التشابه بين الأصولية الدينية (التى سيتم التعرض لها فى الفصل العاشر) وصعود الفاشستية، وتعتبر الحركات الإسلامية المتشددة شكلاً من الفاشستية - الإسلامية.

وعلى الجانب الآخر، رغم أن جماعات أقصى اليمين المعادية للهجرة ترفع قضايا تذكر بالفاشستية "الكلاسيكية"، فإن الظروف التى شكلتها والتحديات التى تواجهها مختلفة تماماً عن تلك التى كانت قائمة أثناء فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى. فمثلاً بدلاً من المراكمة على الميراث الإمبريالى الأوروبى، تقوم الحركات اليمينية الحديثة بالعمل فى سياق ما بعد الكولونيالية. كما أن التعددية الثقافية (انظر الفصل الحادى عشر) قد توغلت فى العديد من المجتمعات الغربية لدرجة أن إمكانية خلق مجتمعات قومية نقية إثنيا أو عرقيًا تبدو غير واقعية تمامًا. وبالمثل، تخلت الانقسامات الطبقية التقليدية، التى كانت مؤثرة للغاية فى تشكيل طبيعة الفاشستية وفرص نجاحها فى فترة ما بين الحربين، عن مكانها للتكوينات الاجتماعية المتعددة والشديدة التعقدية الخاصة بالمجتمع ما بعد الصناعى. وأخيرًا، تعمل العولمة الاقتصادية كقيد قوى على نمو الحركات الفاشستية الكلاسيكية، وطالما أن الرأسمالية العالمية مستمرة فى إضعافها لأهمية الحدود القومية فستبدو فكرة البعث القومى الذى يتحقق بالحرب والتوسعية والأوتاركية على أنها تنتمى بلا شك إلى حقبة ولّت.

ولكن أى نوع من الفاشستية تعتنقه الأحزاب والجماعات ذات الطابع الفاشستى الحديث؟ بالتأكيد ما زالت الجماعات السرية تعتنق الفاشستية الثورية أو المتشددة التى تستعيد بفخر ذكرى هتلر أو موسولينى، لكن معظم الأحزاب والجماعات الأكبر تزعم أنها إما انفصلت أيديولوجيًا عن الماضى أو تنكر أنها فاشستية أو كانت كذلك. ولافتقارنا لكلمة أفضل، يمكن تصنيف تلك الحركات الأخيرة على أنها فاشستية جديدة، وتزعم حركات - مثل الجبهة القومية الفرنسية وحزب الحرية فى النمسا والحزب القومى البريطانى والتحالف القومى فى إيطاليا والجماعات المعادية للهجرة فى هولندا وبلجيكا والدنمارك - أن الطريقة الرئيسية التى تختلف فيها عن الفاشستية هى قبولها بالتعددية

السياسية والديمقراطية الانتخابية. وبعبارة أخرى، "الفاشستية الديمقراطية" هى الفاشستية بعد انفصالها عن مبادئ مثل القيادة المطلقة والشمولية والعنصرية الصريحة. وقد يكون ذلك الشكل للفاشستية فى وضع جيد من بعض النواحى ليزدهر فى القرن الواحد والعشرين؛ فمن ناحية بدا أن الفاشستية وقد تأقلمت مع الديمقراطية الليبرالية قد دفنت ماضيها ولم تعد ملطخة بهمجية حقبة هتلر وموسوليني. ومن ناحية أخرى، ما زالت تمتلك القدرة على ممارسة سياسة الوحدة العضوية والتماسك الاجتماعى فى حالة تسبب القرن الواحد والعشرين فى الأزمات الاقتصادية وكذلك فى عدم الاستقرار السياسى. ويبدو هذا النمط من السياسة جذابًا على وجه الخصوص عندما تتجسد إمكانية قيام حكومة قومية فى زعيم كاريزمى مثلما توضح حالات لوبان فى فرنسا ويورج هايدر فى النمسا وفورتيون فى هولندا.

ويتطلب تقدير مستقبل الفاشستية الجديدة التعرض لاحتمالين، يتصل الأول بالتساؤل الخاص بما إذا كانت الفاشستية تستطيع البقاء على إخلاصها للمبادئ الفاشستية الراسخة فى نفس الوقت الذى تتحرك فيه باتجاه التكيف مع الليبرالية. ذلك أن التمسك بالوحدة العضوية للمجتمع القومى يعطى الفاشستية طابعًا معاديًا لليبرالية بصورة متميزة ويجعلها تتناقض مع أفكار كالتعددية والتسامح والفردية والسلام. ويخلق ذلك بالتوازى مع تطورات الاشتراكية الديمقراطية إمكانية أن يدفع الصراع على الجدارة الانتخابية الأحزاب الفاشتيسة الديمقراطية إلى التخلى تدريجيًا عن قيمها ومعتقداتها التقليدية. وهكذا ستنتصر الديمقراطية على الفاشستية. أما الاحتمال الثانى فهو أن تكيف الفاشستية مع الديمقراطية الليبرالية تكتيكى جوهريًا، وأن الروح الحقيقة للفاشستية ما زالت حية، ولكن الفاشستيين الجدد يخفونها بغرض كسب الاحترام والفوز بالسلطة. وتلك على كل حال هى الإستراتيجية الثابتة للفاشستية، فعلى سبيل المثال استمر هتلر والنازيون فى إعلان تأييدهم للديمقراطية البرلمانية حتى وصلوا للسلطة فى عام ١٩٣٣. وسواء كانت الحركات والأحزاب الفاشستية الجديدة تستخدم الديمقراطية كأسلوب تكتيكى أم لا، فلذلك أمر سيكتشف إذا ما نجحت كسابقاتها.

منظورات عن السلطة	
الليبراليون	يؤمنون أن السلطة تنشأ "من أسفل" بموافقة المحكومين. ومع أن السلطة أحد متطلبات الوجود المنظم، إلا أنها تتسم بالعقلانية والغائية والمحدودية، وتلك نظرية تنعكس فى تفضيل السلطة العقلانية ـ القانونية ومبدأ المحاسبية العمومية
المحافظون	ينظرون للسلطة على أنها تنشأ عن الضرورة الطبيعية وتمارس من أعلى بسبب التوزيع غير المتساوى للخبرة والمكانة الاجتماعية والحكمة. والسلطة نافعة مثلما هى ضرورية، نظرًا لأنها تدعم الاحترام والولاء وتقوى التماسك الاجتماعى.
الاشتراكيون	يتشككون تقليديًا فى السلطة، التى ينظر إليها على أنها قمعية بصورة مضمرة وتتصل عموماً بمصالح أصحاب النفوذ والامتيازات. ومع ذلك تمسكت المجتمعات الاشتراكية بفكرة سلطة الهيئة الجماعية، مهما كان شكلها، كوسيلة لضبط الفردية والجشع.
الفوضويون	يرون كل أشكال السلطة غير ضرورية ومدمرة، ويساوون بين السلطة والقمع والاستغلال. وبسبب عدم التمييز بين السلطة والقوة العارية، يعدون كل الضوابط على السلطة وكل أشكال المحاسبة زائفة تمامًا.
الفاشستيون	ينظرون إلى السلطة كمظهر للقيادة الشخصية أو الكاريزما، وهى سمة يتمتع بها الأفراد أصحاب المواهب (أو المتفردون) بصورة غير عادية وتلك السلطة الكاريزمية يجب أن تكون مطلقة وغير خاضعة للمساءلة، ولذلك فهى بطبيعتها شمولية سرًا أو علنًا.

الأصوليون الدينيون	يرون السلطة كانعكاس للقدرة غير المتساوية على الوصول للحكمة الدينية، كما أن السلطة فى قلبها سمة أخلاقية أساسًا يمتلكها أشخاص مستنيرون. ونظرًا لأن السلطة لها طابع كاريزمى فمن الصعب تحديها أو التوفيق بينها وبين الدستورية (انظر ثبت المذاهب، ص. ع).

أسئلة للمناقشة

- هل كانت الفاشستية مجرد نتاج للظروف التاريخية الخاصة بفترة ما بين الحربين؟
- كيف شكل العداء للعقلانية الأيديولوجيا الفاشستية؟
- لماذا يضفى الفاشستيون قيمة على الصراع والحرب؟
- كيف يمكن النظر إلى مبدأ القيادة الفاشستى كشكل للديمقراطية؟
- هل الفاشستية شكل متطرف للقومية؟
- إلى أى مدى يمكن اعتبار الفاشستية مزيجًا من القومية والاشتراكية؟
- كيف ولماذا ترتبط الفاشستية بالشمولية؟
- هل كل الفاشستيين عنصريين أم بعضهم فقط؟
- هل ماتت الفاشستية؟

قراءات إضافية

Eatwell, R., *Fascism: A History* (London: Vintage, 1996). A thorough, learned and accessible history of fascism that takes ideology to be important; covers both inter-war and postwar fascisms.

Griffin, R. (ed.), *Fascism* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1995). An excellent and wide-ranging reader on fascism that documents fascist views and interpretations of them.

Griffin, R., *International Fascism: Theories, Causes and the New Consensus* (London: Arnold and New York: Oxford University Press, 1998). A collection of essays that examine contrasting interpretations of fascism but arrive at a 'state of the art' theory.

Kallis, A. A. (ed.), *The Fascist Reader* (London and New York: Routledge, 2003). A wide-ranging introduction to the complex manifestations of fascism and to classic and modern interpretations.

Laqueur, W. (ed.), *Fascism: A Reader's Guide* (Harmondsworth: Penguin, 1979). An important collection of studies of various aspects of fascism by noted authorities.

Neocleous, M., *Fascism* (Milton Keynes: Open University Press, 1997). A short and accessible overview of fascism that situates it within the contradictions of modernity and capitalism.

Passmore, K., *Fascism: A Very Short Introduction* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2002). A lucid and stimulating introduction to the nature and causes of fascism.

الفصل الثامن

النســـوية

إن "النسوية" كمصطلح سياسى هى اختراع القرن العشرين، وصارت شائعة كجزء من لغة الحياة اليومية فى الستينيات. (استخدمت صفة "نسوى" لأول مرة فى القرن التاسع عشر كمصطلح طبى للإشارة إما إلى تأنث الرجال أو استرجال النساء) وترتبط النسوية بشكل ثابت فى الاستخدام الحديث بحركة المرأة ومحاولة الارتقاء بالدور الاجتماعى للمرأة.

وهناك عقيدتان أساسيتان تحددان الأيديولوجيا النسوية: أن النساء وقع عليهن غبن بسبب النوع، وأنه يمكن بل وينبغى إزالة ذلك الغبن، وبهذه الطريقة تسلط النسويات الضوء على ما يعتبرنه علاقة سياسية بين الأنواع، بمعنى هيمنة الرجال وخضوع النساء فى معظم إن لم يكن فى كل المجتمعات. ونتيجة لاعتبار النسويات الفروق النوعية "سياسية" فإنهن يتحدين "عملية تعبئة التحيز" الموجودة فى الفكر السياسى تقليديا، والتى بمقتضاها نجحت أجيال من المفكرين الذكور، غير الراغبين فى الكشف عن الامتيازات والسلطة التى يتمتعون بها لكونهم ذكورا فى إبعاد دور المرأة عن الأجندة السياسية.

وبالرغم من ذلك، تتميز النسوية أيضا بتنوع فى الآراء والمواقف السياسية، فمثلا سعت حركة المرأة وراء أهداف تتراوح من حصول المرأة على حق الاقتراع وزيادة عدد النساء بين صفوف النخبة فى الحياة العامة إلى تقنين الإجهاض وإلغاء ختان النساء. وبالمثل اتبعت النسويات استراتيجيات سياسية ثورية وإصلاحية، واعتمدت النظرية النسوية على التقاليد والقيم السياسية الراسخة، وخصوصا الليبرالية والاشتراكية، وإن كانت النسوية الراديكالية قد رفضت الأفكار والمفاهيم السياسية المعتادة.

الجذور والتطور

رغم أن مصطلح النسوية غير بعيد الجذور، فإن الآراء النسوية عبرت عنها ثقافات مختلفة ويمكن اقتفاؤها فى الحضارات القديمة لليونان والصين. ذلك أن عمل كريستين دو بيز كتابًا عن «مدن النساء» الذى طبع فى ايطاليا عام ١٤٠٥، سبق العديد من أفكار النسوية الحديثة فى تسجيله لأعمال النساء الشهيرات فى الماضى وتأييده لحقوق النساء فى التعليم والنفوذ السياسى. ومع ذلك، لم تظهر حركة منظمة للمرأة، إلا فى القرن التاسع عشر، ويعتبر كتاب «إثبات حقوق المرأة» (١٩٢٧ ـ ١٩٦٧) لمارى ولستونكرافت (انظر ثبت المفكرين، ص. س) أول نصوص النسوية الحديثة وقد كتب على أصداء الثورة الفرنسية، وبحلول منتصف القرن التاسع عشر، اكتسبت حركة المرأة بؤرة مركزية ألا وهى الحملة من أجل اقتراع المرأة أو حق التصويت، التى استلهمت التوسع التدريجى لاقتراع الرجال. ويشار إلى تلك الفترة عادة على أنها "الموجة الأولى" للنسوية وتتسم بمطالبة المرأة بالتمتع بنفس الحقوق القانونية والسياسية كالرجل. وكان هدف الحملة هو حصول المرأة على حق الاقتراع لأنها آمنت بأن النساء لو استطعن التصويت، فستختفى بسرعة كل أشكال التمييز أو التحيز النوعى.

وكانت حركة المرأة على أشدها فى البلدان التى تقدمت فيها الديمقراطية السياسية بدرجة كبيرة، فقد طالبت النساء فى العديد من الحالات بالحقوق التى يتمتع بها بالفعل أزواجهن وأبناؤهن. وفى الولايات المتحدة، ظهرت حركة المرأة فى أربعينيات القرن التاسع عشر تأثرًا ولو بصورة جزئية بحملة إلغاء الرقيق. وتعتبر معاهدة سينيكافالز الشهيرة التى عقدت عام ١٨٤٨، لحظة ميلاد حركة حقوق المرأة فى الولايات المتحدة، وقد تبنى إعلان المشاعر، الذى كتبته إليزابيث كادى ستنانتون (١٨١٥ ـ ١٩٠٢) واستخدم عن قصد لغة ومبادئ إعلان الاستقلال، ونادى ضمن أشياء أخرى باقتراع النساء. وتأسست الرابطة القومية لاقتراع النساء فى عام ١٨٦٩، بقيادة ستانتون وسوزان بى أنتوى (١٨٢٠ ـ ١٩٠٦)، واندمجت فى عام ١٨٩٠، مع الرابطة الأمريكية لاقتراع النساء، التى تتسم بأنها محافظة بدرجة أكبر وقد نشأت حركات مماثلة فى البلدان الغربية، فظهرت حركة منظمة فى المملكة المتحدة فى خمسينيات القرن التاسع عشر، وفى عام

١٨٦٧، هزم مجلس العموم أول محاولة لإقرار اقتراع النساء فى إطار تعديل مقترح من جون ستيوارت مل (انظر ثبت المفكرين، ص. خ) للتشريع الثانى للإصلاح، وقد تبنت حركة الاقتراع فى المملكة المتحدة التكتيكات المتشددة بشكل متزايد بعد قيام الاتحاد الاجتماعى والسياسى للمرأة فى عام ١٩٠٣، بقيادة إميلين بانكهورست (١٨٥٨ ـ ١٩٢٨) وابنتها كريستابل (١٨٨٠ ـ ١٩٥٨). وقام آل بانكهورست من مقرهم السرى فى باريس بتنسيق حملة للعمل المباشر دبرت فيها "نصيرات اقتراع المرأة" هجمات شاملة على الممتلكات وشنت سلسلة من التظاهرات العامة التى تمتعت بدعاية جيدة.

وانتهت "الموجة الأولى" للنسوية بحصول المرأة على حق الاقتراع الذى أدخل لأول مرة فى نيوزيلندا عام ١٨٩٣، كما منح التعديل التاسع عشر للدستور الأمريكى حق التصويت للأمريكيات عام ١٩٢٠، وجرى مد الاقتراع فى المملكة المتحدة ليشمل النساء عام ١٩١٨، غير أنهن لم يحصلن على مساواة فى حقوق التصويت مع الرجال لمدة عقد من الزمان بعد ذلك. ومن المثير للسخرية، أن حصول المرأة على حق التصويت أضعف حركة المرأة وهدمها، ذلك أن الكفاح من أجل اقتراع المرأة قد وحد الحركة وألهمها بالأفكار، معطيا إياها هدفا واضحا وبنية متماسكة، ويضاف إلى ذلك أن الناشطات اعتقدن بسذاجة أن فوزهن بحق التصويت يعنى أن النساء حصلن على التحرر الكامل، ولم تتجدد حركة المرأة حتى ستينات القرن العشرين مع ظهور الموجة الثانية للنسوية.

وقد منح طبع كتاب بيتى فريدان «الهالة الأنثوية» فى عام ١٩٦٣، دفعة جديدة للفكر النسوى، إذ شرعت فريدان فى استكشاف ما أسمته المشكلة التى لا مسمى لها، بمعنى مشاعر الإحباط والتعاسة التى تشعر بها العديد من النساء نتيجة تقييدهن بدورى الزوجة والأم. واعترفت الموجة الثانية للنسوية بأن الحصول على الحقوق السياسية والقانونية لم يحل"مسألة المرأة" وصارت الأفكار والأطروحات النسوية راديكالية بشكل متزايد وثورية فى بعض الأحيان. ودفعت كتب من مثل «السياسات الجنسية» (١٩٧٠) لكيت ميليت و«الخصى للمرأة» (١٩٧٠) لجيرمين جير حدود ما كان يعتبر "سياسيًا" من قبل إلى الوراء، وذلك بالتركيز على الأبعاد الشخصية والنفسية والجنسية لقمع المرأة وكان هدف "الموجة الثانية" للنسوية

ليس مجرد التحرر السياسى، وإنما "تحرير المرأة" وانعكس ذلك على أفكار الحركة الوليدة لتحرير المرأة، وليس من المستطاع تحقيق هذا الهدف بواسطة الإصلاحات السياسية أو التغييرات القانونية وحدها، ولكنه يتطلب، كما ترى النسويات المحدثات، عملية أبعد أثرًا وربما ثورية من التغيير الاجتماعى.

منذ ازدهار الفكر النسوى الراديكالى لأول مرة فى الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين، اتخذت النسوية هيئة إيديولوجيا متميزة، وراسخة، تتحدى أفكارها وقيمها الافتراضات الأساسية للفكر السياسى التقليدى. ونجحت النسوية فى جعل **النوع**(*) (gender) واقترابات النوع قضايا مهمة فى حقول المعرفة الأكاديمية، وفى زيادة الوعى بقضايا النوع فى الحياة العامة.

وبحلول تسعينيات القرن العشرين كانت المنظمات النسوية منتشرة فى كل البلدان الغربية ومعظم أجزاء العالم النامى، وقد صاحبت تلك التطورات عمليتان. أما الأولى فهى عملية نزع الراديكالية حيث حدث تراجع عن المواقف التى لا تقبل المساومة التى تميزت بها النسوية فى أوائل السبعينيات، الأمر الذى أدى إلى ذيوع فكرة ما بعد النسوية، وهو ما يعنى أنه بتحقق الأهداف النسوية بدرجة هائلة انتقلت حركة المرأة إلى ما وراء النسوية. أما العملية الثانية فهى التشظى، حيث لم يفقد الفكر النسوى طابعه الراديكالى أو النقدى بتلك البساطة، وإنما مر بعملية تنوع راديكالية، بما يجعل من الصعب وربما من المستحيل أيضا تعيين "أرضية مشتركة"، داخل النسوية، فبالإضافة إلى التقاليد النسوية "المركزية" كالليبرالية والاشتراكية الماركسية و**النسوية الراديكالية**(**) تنبغى إضافة نسوية ما بعد الحداثة ونسوية التحليل النفسى والنسوية السوداء ونسوية المثليات جنسيا وما إلى ذلك.

(*) النوع: تمييز ثقافى بين الذكور والإناث؛ وهو يتعارض مع الجنس الذى يشير إلى الاختلافات البيولوجية غير القابلة للتغيير بين الرجال والنساء.

(**) نسوية الراديكالية: أحد أشكال النسوية تذهب إلى أن انقسامات النوع هى أكثر التمايزات الاجتماعية أهمية من الناحية السياسية، وترى تلك الانقسامات متجذرة فى أبنية الحياة المنزلية.

قضايا مركزية ـ سياسة المجال الشخصى

حتى ستينيات القرن العشرين، كان اعتبار النسوية أيديولوجيا فى حد ذاتها مسألة محل تساؤل بدرجة كبيرة، فعلى الأرجح كانت النسوية ينظر إليها كمجموعة فرعية من الأفكار الليبرالية والاشتراكية، أى تلك النقطة التى تطبق فيها القيم والنظريات الأساسية لهاتين الأيديولوجيتين على قضايا النوع. لكن صعود النسوية الراديكالية غير ذلك، حيث أعلنت النسويات الراديكاليات أن الأهمية السياسية المركزية لانقسامات النوع ليس بالإمكان أن تكون محل قبول من أية أيديولوجيا معتادة. وهكذا جرى النظر إلى الأيديولوجيات المعتادة باعتبارها وسائل غير مناسبة لدفع الدور الاجتماعى للمرأة للأمام، بل وجرى انتقادها لاحتوائها على مواقف وافتراضات أبوية. وعلى أية حال، كانت الأيديولوجيات النسوية الوليدة بمثابة أيديولوجيا بينية ضمت منذ البداية ثلاثة تقاليد كبرى هى : النسوية الليبرالية والنسوية الماركسية أو الاشتراكية والنسوية الراديكالية. ويضاف إلى ذلك أن التقاليد النسوية "المركزية" تحتوى كل منها على تيارات متنافسة، وولدت أيديولوجيات نسوية هجينة أو ذات "نسق مزدوج" (مثل محاولة مزج النسوية الراديكالية ببعض الأفكار الماركسية) وظهرت التقاليد النسوية الجديدة، منذ ثمانينيات القرن العشرين على وجه الخصوص، وهكذا يصبح من السهل تجاهل النسوية على اعتبار أنها متشظية بشكل لا أمل فيه، وكذلك اعتبار النسوية تتميز بالخلاف بدرجة أكبر من الاتفاق، وبالرغم من ذلك يمكن تعيين نطاق من القضايا التى تمثل"أرضية مشتركة"، داخل النسوية، ولعل أبرزها هو التالى:

- انقسام العام والخاص.
- الأبوية.
- الجنس والنوع.
- المساواة والاختلاف.

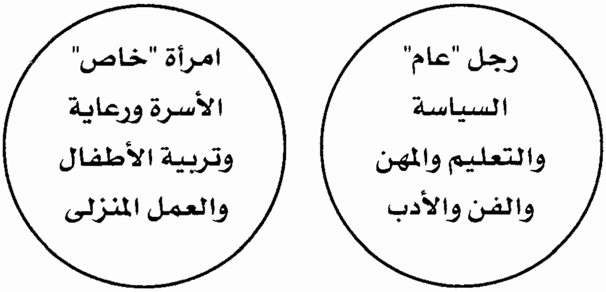
انقسام العام والخاص

تضع التعريفات التقليدية للمجال "السياسى" السياسة فى نطاق الحياة العامة وليس الخاصة، وتُفهم السياسة عادة كنشاط يحدث بداخل "المجال العام"

للمؤسسات الحكومية والأحزاب السياسية وجماعات الضغط والنقاشات العامة. وساد الاعتقاد أن الحياة الأسرية والعلاقات الخاصة تعد طبيعيا جزءًا من "المجال الخاص" ولذلك فهى غير سياسية. لكن النسويات من ناحيتهن يؤكدن أن السياسة نشاط يحدث داخل كل الجماعات الاجتماعية ولا تنحصر فى شئون الحكومة أو غيرها من المؤسسات العامة، وتوجد السياسة أينما ووقتما يوجد الصراع الاجتماعى. وتعرف ميليت (١٩٧٠) مثلا السياسة على أنها علاقات تحددها أبنية السلطة أو الترتيبات التى تسيطر فيها مجموعة من الأشخاص على مجموعة أخرى. وعلى هذا الأساس، تعد العلاقة بين الحكومة ومواطنيها سياسية بشكل واضح، وكذلك الأمر بالنسبة للعلاقة بين أصحاب العمل والعاملين داخل شركة ما، وللعلاقات داخل الأسرة أيضًا بين الأزواج والزوجات، وبين الوالدين والأبناء.

وليس تعريف ما هو "السياسى" مجرد اهتمام أكاديمى، وإنما ترى النسويات أن عدم المساواة بين الجنسين بقيت تحديدا لأن التقسيم الجنسى للعمل الذى يخترق المجتمع بأكمله نُظر إليه على أنه طبيعى لا سياسى. وتقليديا كان المجال العام للحياة الذى يشمل السياسة والعمل والفن والأدب مساحة محجوزة للرجال، وفرض على النساء البقاء داخل المجال الخاص المتمركز حول الأسرة والمسئوليات المنزلية، كما يتضح فى شكل (١ ـ ٨). ولو أن السياسة تحدث داخل المجال العام فحسب، سيغدو دور المرأة ومسألة المساواة بين الجنسين قضايا ذات أهمية سياسية ضئيلة أو معدومة، وستغدو النساء اللاتى حصرن فى الدور الخاص للزوجة والأم مستبعدات فى الواقع من السياسة.

شكل (١ ـ ٨): التقسيم الجنسى للعمل



ومن أجل ذلك عملت النسويات على تحدى الانقسام بين "رجل عام" و"امرأة خاصة"، إلا أنهن لم يتفقن دائما على ما يعنيه تحطيم حاجز العام والخاص أو كيفية تحقيق ذلك، أو الدرجة المرغوب فيها. وكانت النسويات الراديكاليات، من أشد المتحمسين، من بين خصوم فكرة وقوف السياسة على عتبة الباب، معلنات بدلا من ذلك أن "ما هو شخص سياسى". ولذا اعتقدن أن كبت المرأة يحدث فى كل مجالات الحياة وينبع فى العديد من جوانبه من الأسرة ذاتها، وبالتالى اهتممن بتحليل ما يمكن أن يسمى "سياسة الحياة اليومية" ويتضمن ذلك عملية تكييف السلوك داخل الأسرة وتوزيع العمل والمسئوليات المنزلية الأخرى وسياسة السلوك الشخصى والجنسى. وبالنسبة لبعض النسويات يقود تحطيم تقسيم العام والخاص إلى تحويل مسئوليات الحياة الخاصة إلى الدولة أو غيرها من المؤسسات العامة. على سبيل المثال، يمكن تخفيف عبء تربية الطفل على المرأة من خلال المزيد من الدعم لرفاه الأسرة أو تزويد أماكن العمل بدور حضانة للأطفال الصغار أو الرضع. ومع أن النسويات الليبراليات يعترضن على تقييد دخول المرأة للمجال العام فى التعليم والعمل والحياة السياسية، إلا أنهن أيضا يحذرن من مخاطر تسييس الحياة الخاصة، التى هى بحسب النظرية الليبرالية مجال للاختبار الشخصى والحرية الفردية.

الأبوية

تؤمن النسويات أن النوع كالطبقة الاجتماعية أو العرق أو الدين من حيث كونه انقساما اجتماعيا ذا أهمية سياسية، وترى النسويات الراديكاليات أن النوع هو أهم الانقسامات الاجتماعية وأعمقها سياسيا، ولذلك قدمت النسويات نظرية "السياسة الجنسية"، بنفس الطريقة التى قدم بها الاشتراكيون فكرة "السياسة الطبقية". ويشرن أيضا إلى "الجنسية" (sexism) كأحد أشكال القمع مستلهمين بصورة واعية "العنصرية" أو القمع العنصرى. غير أن النظرية السياسية التقليدية أهملت القمع الجنسى وأخفقت فى التعرف على النوع كفئة ذات دلالة سياسية بارزة. ونتيجة لذلك، فرض على النسويات أن يطورن مفاهيم ونظريات حتى ينقلن فكرة أن المجتمع يقوم على نظام من عدم المساواة والقمع الجنسى.

وتستخدم النسويات مفهوم "**الأبوية**"(*) لوصف علاقات القوة بين الرجال والنساء، ويعنى المصطلح بشكل حرفى "حكم الأب" وتستعمل بعض النسويات مصطلح الأبوية بهذا المعنى الخاص والمحدد فقط لوصف بنية الأسرة وسيطرة الزوج- الأب بداخلها، ويفضلن استخدام مصطلحات أوسع دلالة مثل "التفوق الذكورى"، أو"السيطرة الذكورية" للإشارة إلى علاقات النوع فى المجتمع بوجه أعم. وعلى أية حال، ترى النسويات أن سيطرة الأب داخل الأسرة ترمز إلى التفوق الذكورى فى كل المؤسسات الأخرى، وتقدم العديدات رأيا أبعد من ذلك، وهو أن الأسرة الأبوية تقع فى قلب العملية المنظمة للسيطرة الذكورية، وهى تعيد إنتاج تلك السيطرة فى كل مجالات الحياة : فى التعليم وفى العمل وفى السياسة.

وهكذا تستخدم الأبوية بصورة شائعة بالمعنى الأوسع لتدل بمنتهى البساطة على "حكم الرجال" سواء داخل الأسرة أو خارجها. وتصف ميليت (١٩٧٠) مثلاً الحكومة الأبوية، بأنها مؤسسة يسيطر فيها نصف الناس الذين هم ذكور على النصف الثانى الذى هو من النساء. وتشير إلى أن الأبوية تحتوى على مبدأين، ألا وهما :"يسيطر الذكر على الأنثى، ويسيطر الذكر الأكبر سنا على الأصغر سنا"، وعلى ذلك فالأبوية مجتمع هيراركى يتميز بكل من القمع الجنسى والجيلى.

ومع ذلك، فمفهوم الأبوية واسع للغاية، إذ تعتقد النسويات أن الرجال سيطروا على النساء فى كل المجتمعات، لكنهن يسلمن بأن شكل ودرجة القمع اختلفا بدرجة هائلة بين الثقافات والأزمان المختلفة. وعلى الأقل تحسن الوضع الاجتماعى للمرأة فى البلدان الغربية بشكل بارز فى القرن العشرين، نتيجة الحصول على حق التصويت والإتاحة الأوسع لفرص التعليم والتغيرات فى قانون الزواج والطلاق وتقنين الإجهاض وما إلى ذلك. وعلى أية حال لا تزال الأبوية فى أجزاء من العالم النامى تتخذ شكلا قاسيا بل وحتى مخيفا، إذ يتعرض ٨٠ مليونًا من النساء فى أفريقيا بالأساس، لممارسة الختان، كما تستمر جرائم الشرف فى

(*) الأبوية: تعنى حرفيًا حكم الأب، لكنها تشير بصورة أكثر عمومية إلى سيطرة الرجال وخضوع النساء فى المجتمع عامة.

الهند، ويتسبب استمرار نظام المهور(*) إلى عدم الرغبة فى الأطفال الإناث وتركهن يمتن فى بعض الأحيان.

ولا يوجد لدى النسويات تحليل وحيد أو بسيط للأبوية بأية حال، فبمقدار ما تستخدم النسويات الليبراليات المفهوم، فإنهن يستعملنه للتركيز على التوزيع غير المتكافئ للحقوق والأحقيات فى المجتمع عامة. ولذلك فذلك الجانب من الأبوية الذى يسلطن عليه الضوء هو ضعف تمثيل المرأة فى المواقع القيادية فى السياسة والأعمال والمهن والحياة العامة، وتميل النسويات الاشتراكيات إلى التركيز على الأبعاد الاقتصادية للأبوية، ومن وجهة نظرهن تسير الأبوية والرأسمالية جنبا إلى جنب، ذلك أن خضوع النوع وعدم المساواة الطبقية نظامان متشابكان للقمع. وترفض بعض النسويات الاشتراكيات المصطلح إجمالا على أساس أن عدم المساواة فى النوع هى مجرد نتيجة للنظام الطبقى، ولذا تتركز المشكلة فى الرأسمالية لا فى الأبوية، وعلى الجانب الآخر، تشدد النسويات الراديكاليات بدرجة هائلة على الأبوية، التى يعتبرنها شكلاً نسقيًا ومؤسسيًا ومتوغلاً للقوة الذكورية يضرب بجذوره فى الأسرة، وهكذا تدل الأبوية على أن نمط السيطرة الذكورية والخضوع الأنثوى الذى يميز المجتمع عامة، ما هو فى جوهره إلا انعكاس لأبنية السلطة التى تعمل داخل الحياة المنزلية.

الجنس والنوع

إن أكثر الأطروحات المعادية للنسوية شيوعًا، وترتبط عادة بالمحافظين، تؤكد على أن انقسامات النوع فى المجتمع طبيعية: فالنساء والرجال يقوم كل منهما بالوفاء بالأدوار التى هيأتهم الطبيعة لها، حيث يهيئ التكوين البدنى والتشريحى للمرأة إياها على أن تقوم بدور خاضع وخاص فى المجتمع؛ وباختصار فإن "البيولوجيا مصير حتمى". ولعل العامل البيولوجى الذى يتم ربطه بالوضع الاجتماعى للمرأة بأكثر الدرجات تكرارا هو القدرة على الحمل.

ولا شك أن حمل الأطفال أمر يتفرد به جنس الأنثى، ويرتبط بذلك حيض المرأة وإرضاعها للأطفال، إلا أن تلك الحقائق البيولوجية لا تقود بالضرورة إلى

(*) نظام المهور المشار إليه هنا يقضى بأن تدفع العروس للعريس مبلغًا ماليًا أو تقدم له هدية عند الزواج، بخلاف ما هو معمول به فى البلدان العربية والإسلامية (المترجم).

تعرض المرأة للغبن أو تحدد مصيرها الاجتماعى، فقد تكون النساء أمهات لكنهن لا يتحملن مسئوليات الأمومة كتغذية الأطفال وتعليمهم ورعايتهم بتكريس أنفسهن للمنزل والأسرة. كما أن الصلة بين حمل الطفل ورعايته ثقافية أكثر منها بيولوجية، فيتوقع من النساء البقاء فى المنزل وتربية أطفالهن ورعاية المنزل، وذلك نتيجة البنية التقليدية للحياة الأسرية. وقد يتولى الزوج المسئوليات المنزلية أو يتشارك فيها الزوجان على قدم المساواة فيما يسمى "الأسر المتناسية" وأكثر من ذلك، فإن تربية الأطفال قد يقوم بها المجتمع أو الدولة أو يتولاها الأقارب كما فى "الأسر الممتدة".

إن النسويات تحدين تقليديا فكرة أن البيولوجيا مصير محتوم عن طريق وضع تمييز حاد بين الجنس والنوع. وبهذا المعنى، يشير الجنس إلى الاختلافات البيولوجية بين الذكور والإناث، وهى اختلافات طبيعية وغير قابلة للتبدل. وأهم الاختلافات الجنسية هى تلك التى ترتبط بالتناسل. وعلى الجانب الآخر، يعد النوع مصطلحًا ثقافيًا يشير إلى الأدوار المختلفة التى يعهد المجتمع بها إلى الرجال والنساء، وتُفرض الاختلافات النوعية نمطيا من خلال الصور الذهنية الشائعة عن "الذكورة" و"الأنوثة". وكما أشارت سيمون دو بوفوار (انظر ثبت المفكرين ص. ر): "إن النساء يُصنعن ولا يُولدن" أما الأفكار الأبوية فهى تذيب الفوارق بين الجنس والنوع وتفترض أن كل التمايزات الاجتماعية بين الرجال والنساء لها جذور فى البيولوجيا أو التشريح. وفى مقابل ذلك، تنكر النسويات عادة وجود صلة ضرورية أو منطقية بين الجنس والنوع، ويؤكدن أن الاختلافات النوعية مصطنعة اجتماعيًا أو حتى سياسيًا.

وتؤمن معظم النسويات أن الاختلافات الجنسية بين الرجال والنساء محددة نسبيا ولا تفسر أو تبرر الاختلافات النوعية. ونتيجة لذلك، يعتقد أن الطبيعة الإنسانية **أندروجينية**(*)، حيث تختزن كل الكائنات البشرية، بغض النظر عن الجنس، الموروث الجينى للأب وللأم، ولذلك تجسد مزيجا من الخصائص أو السمات الأنثوية أو الذكورية. وتسلم تلك النظرة بأن الاختلافات الجنسية من

(*) الأندروجينية: وتعنى امتلاك خصائص الذكر والأنثى؛ وتستخدم للإشارة إلى أن البشر أشخاص لا جنس لهم بمعنى أن الجنس لا أهمية له فى تحديد الدور الاجتماعى أو المكانة السياسية.

الحقائق البيولوجية فى الحياة، لكنها تصر على أن تلك الاختلافات لا تتمتع بأية دلالة اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية. ولذا لا ينبغى الحكم على الرجال أو النساء وفقا للجنس ولكن كأفراد أو أشخاص، ولهذا يصير هدف النسوية هو الوصول إلى "الشخصية الإنسانية" التى لا نوع لها. وكان لبناء مفهوم للنوع منفصل عن الجنس البيولوجى أهمية حاسمة عند النظرية النسوية، فلم يسلط ذلك المفهوم الضوء على إمكانية التغير الاجتماعى فحسب - إن الهويات المصطنعة اجتماعيا يمكن إعادة إنتاجها أو تدميرها - ولكنه أيضًا يجذب الانتباه تجاه العمليات التى من خلالها جرى"خلق النوع" للمرأة ومن ثم قمعها.

ورغم أن معظم النسويات نظرن إلى التفرقة بين الجنس والنوع على أنها إحدى سبل تمكين المرأة، فإن الأخريات هاجمنها. وتم شن ذلك الهجوم فى اتجاهين، أولهما، قادته النسويات "اللاتى يثبتن الاختلافات". ويشير إلى وجود اختلافات جوهرية بين الرجال والنساء، ومن ذلك **المنظور الجوهرى**(*). أما الهجوم الثانى على التمييز بين الجنس والنوع فيتحدى تلك المفاهيم ذاتها، حيث تثير نسويات ما بعد الحداثة التساؤل بخصوص ما إذا كان الجنس تمييزًا بيولوجيًا قاطعًا كما يفترض عادة. فعلى سبيل المثال، لا يصفن الأطفال ملامح"الأنوثة" البيولوجية على العديد ممن يصنفن كنساء، إذ لا تستطيع بعض النساء حمل الأطفال، كما لا تنجذب بعض النساء للرجال من الناحية الجنسية، وغير ذلك. فلو كان هناك خط متصل بين البيولوجيا والثقافة بدلا من وجود خط تقسيم ثابت بين البيولوجى والثقافى، ستصبح الفئتان "ذكر" و"أنثى" تعسفيتين بدرجة تزيد أو تنقص، وسيصير مفهوما الجنس والنوع متشابكين بشكل لا ينفك.

المساواة والاختلاف

رغم أن هدف النسوية هو الإطاحة بالأبوية وإنهاء القمع الجنسى، كانت النسويات غير واثقات أحيانًا مما يعنيه ذلك فى الممارسة وكيف يمكن تحقيقه. إن النساء تاريخيًا كن يطلبن المساواة بالرجال إلى درجة أن النسوية توصف عادة

(*) المنظور الجوهرى: ينظر إلى السمات الاجتماعية والثقافية على أنها تعكس اختلافات بيولوجية أعمق.

كحركة تسعى لتحقيق المساواة الجنسية. كما كشفت مسألة المساواة أيضًا عن الخطوط الفاصلة الكبرى داخل الأيديولوجيا النسوية، فقد تعلقت النسويات بمفاهيم متقابلة عن المساواة، وبعضهن رفضن المساواة تماما لصالح فكرة الاختلاف.

أما النسويات الليبراليات فيعلين من شأن المساواة السياسية والقانونية مع الرجال، ويؤيدن أجندة الحقوق المتساوية، التى ستمكن النساء من خوض غمار المنافسة فى الحياة العامة على قدم المساواة مع الرجال بغض النظر عن الجنس: وبذلك تعنى المساواة عندهن فرص الدخول المتساوية للمجال العام. أما النسويات الاشتراكيات فى مقابل ذلك، فيرين أن الحقوق المتساوية قد تكون غير ذات معنى، ما لم تتمتع النساء أيضًا بالمساواة الاجتماعية. وبهذا المعنى يجب أن تطبق المساواة فيما يتصل بالقوة الاقتصادية، ويجب أن تتناول قضايا مثل ملكية الثروة والفوارق فى الأجور والتمييز بين العمالة ذات الأجور المنتظمة وغير المنتظمة. ومن جانبهن تهتم النسويات الراديكاليات بصورة أساسية بالمساواة فى الأسرة والحياة الشخصية، ويجب أن تتحقق المساواة مثلا فيما يتعلق برعاية الأطفال وغيرها من المسئوليات المنزلية، والتحكم فى جسد المرأة، والتعبير عن الرغبات الجنسية وإشباعها.

ورغم التوترات بين التيارات النسوية، تتوحد المواقف المساندة للمساواة على نظرتها للاختلافات النوعية بشكل سلبى. وتربط أشكال النسوية المساندة للمساواة قضية "الاختلاف" بالأبوية، كمظهر من مظاهر القمع أو الخضوع ويتحدد المشروع النسوى، من وجهة النظر تلك، بالرغبة فى تحرير المرأة من الاختلاف. لكن نسويات أخريات يعلين من شأن الاختلاف على المساواة، ويرين أن مفهوم المساواة ذاته مضلل أو غير مرغوب فيه ببساطة. فالرغبة فى المساواة على الرجل تنبنى على "التماهى الذكورى"، بمعنى أنهن يعرفن أهدافهن وفقا لما يمتلكه الرجال أو ما يكونون عليه. أى أن المطالبة بالمساواة تجسد الرغبة فى "التشبه بالرجال". ومع أن النسويات يسعين للإطاحة بالأبوية، تحذر الكثيرات من خطر تبنيهن لنموذج الرجل، وهو ما يتطلب منهن مثلا تبنى السلوك التنافسى والعدوانى الذى يميز المجتمع الذكورى. وبالنسبة لبعض النسويات يعنى التحرير تحقيق الإشباع كنساء، بعبارة أخرى"التماهى الأنثوى".

وتتبنى النسويات اللاتى يركزن على الاختلاف موقفا مؤيدا للمرأة، يؤكد على أن الاختلافات الجنسية ذات أهمية سياسية واجتماعية. يقوم ذلك على الاعتقاد الجوهرى أن المرأة والرجل مختلفان أساسيا على المستوى النفسى - البيولوجى. وتعكس الطبيعة التنافسية والعدوانية للرجال وكذلك الطبيعة المتعاطفة للنساء اختلافات هرمونية أعمق وأخرى جينية، وليس مجرد بنية المجتمع. ومن الخطأ إضفاء الطابع المثالى على الأندروجينية أو الشخصية الإنسانية وتجاهل الجنس، بل يجب على النساء الاعتراف بالخصائص المميزة لجنس الأنثى والاحتفاء بها، ويجب عليهن السعى للتحرر لا "كأشخاص" لا جنس لها وإنما كنساء ناضجات ومكتملات. وقاد ذلك فى إطار النسوية الثقافية إلى التركيز على الحرف والفنون والأدب النسائى وكذلك على الخبرات التى تنفرد بها النساء و تشيع بينهن مثل "الإحساس بالأخوة" وولادة الأطفال والأمومة والحيض.

توترات داخل النسوية		
نسوية المساواة	مقابل	نسوية الاختلاف
الأندروجينية	⟷	الجوهرية
الشخصية الإنسانية	⟷	الأخوة بين النساء
حقوق الإنسان	⟷	حقوق المرأة
المساواة فى النوع	⟷	التحرر الجنسى
تقليل الاختلاف	⟷	الاحتفاء بالاختلاف
تقسيم الجنس / النوع	⟷	الجنس يساوى النوع
تجاوز البيولوجيا	⟷	تأييد البيولوجيا
موقف مؤيد للإنسان	⟷	موقف مؤيد للمرأة
الرجال قابلون للإصلاح	⟷	الرجال هم "المشكلة"
الارتباط بالرجال	⟷	الانعزالية النسوية.

الجنس والسياسة

إن النسوية أيديولوجيا بينية نشأت التيارات المتنافسة بداخلها تأثرًا بالنظريات أو الأيديولوجيات الراسخة، وخصوصا الليبرالية والاشتراكية، ولكن أيضًا تأثرًا بأفكار أحدث زمانيًا مثل ما بعد الحداثة (انظر ثبت المذاهب، ص. ك) والتحليل النفسى. وقد ساعدت تلك الأيديولوجيات والنظريات على دفع دور المرأة الاجتماعى للأمام لأنها بوجه عام متعاطفة مع المساواة. وفى مقابل ذلك ترتبط النظريات أو الأيديولوجيات الهيراركية أو النخبوية بصورة أكثر ذيوعًا بالعداء للنسوية، فمثلاً تعتبر الأيديولوجيا المحافظة التقليدية أن البنية الأبوية للمجتمع والتقسيم الجنسى للعمل بين الرجل"العام" والمرأة "الخاصة" طبيعى وحتمى. فقد ولدت النساء ليكن زوجات وأمهات، وأى تمرد على ذلك المصير خطأ ولا معنى له. وفى أفضل الأحوال، يدعى المحافظون أنهم يؤيدون المساواة الجنسية على أساس أن المسئوليات العائلية للمرأة على نفس قدر الأهمية كالواجبات العامة للرجل. ولذلك فالرجال والنساء "متساويان لكنهما مختلفان".

وقد تبلورت أشكال النسوية الرجعية أيضا فى بعض الظروف، وحدث ذلك عندما تهددت المكانة التقليدية للمرأة بسبب التغير الثقافى أو الاجتماعى السريع. وتتمتع ما يسمى بالنسوية الإسلامية بهذا الطابع، ففى البلدان الإسلامية كباكستان وإيران والسودان جرى تصوير فرض قوانين الشريعة والعودة للمبادئ الدينية والأخلاقية التقليدية أحيانا على أنه وسيلة لتعزيز مكانة المرأة، التى يهددها انتشار القيم والتوجهات الغربية. ومن هذا المنظور، تعتبر بعض المسلمات الحجاب وقواعد الزى الأخرى واستبعاد المرأة من الحياة العامة رموزا لتحرر المرأة، وتعد إيران مثالاً مركبا لذلك، لأن إعادة فرض القيم التقليدية وقواعد الزى النسائى منذ الثورة الإسلامية فى عام ١٩٧٩، سار جنبا إلى جنب مع الزيادة الهائلة فى نسبة التعليم العالى للمرأة. ولكن من وجهة نظر الفكر النسوى التقليدية، تعد النسوية الرجعية تناقضا فى المصطلحات، ذلك أنها تعكس الاعتقاد المضلل الذى يرى أن التقسيم التقليدى لعام وخاص يمنح المرأة مكانة وحماية. وتقدم تلك النسوية دليلاً على القوة الإيديولوجية للسلطة الأبوية، من

خلال قدرتها على تجنيد النساء للدفاع عن القمع الذى يتعرضن له. أما التقاليد الكبرى داخل النسوية فهى كالتالى:

- النسوية الليبرالية.
- النسوية الاشتراكية.
- النسوية الراديكالية.
- التقاليد النسوية الجديدة.

النسوية الليبرالية

تأثرت النسوية، وخصوصًا "الموجة الأولى" لحركة المرأة بشكل عميق بالقيم والأفكار الليبرالية، وكان أول نص نسوى بارز هو إثبات حقوق المرأة (١٩٦٧ [١٧٩٢]) لولستونكرافت، التى ارتأت أن النساء مستحقات لنفس حقوق وامتيازات الرجال، على أساس أنهن"كائنات بشرية". و"اعتبرت أن التمييز القائم على الجنس" سيفقد أهميته فى الحياة السياسية والاجتماعية، لو حصلت المرأة على التعليم على أنها مخلوق رشيد فى حد ذاته. وكان جون ستيوارت مل، فى كتابه عن «إخضاع المرأة» (١٨٩٦ ـ ١٩٧٠) الذى كتبه بالاشتراك مع هاريت تايلور، قد اقترح تنظيم المجتمع وفق مبدأ العقل، وأن تصير "أحداث المولد"، كالجنس غير ذات شأن ولذلك ستصبح النساء مستحقات للحقوق والحريات التى يتمتع بها الرجال، وخصوصا الحق فى التصويت.

كذلك كان هناك أيضًا مكون ليبرالى بارز فى"الموجة الثانية" للنسوية، فقد خضعت حركة المرأة فى الولايات المتحدة للنسوية الليبرالية. وكان نشر كتاب بيتى فريدان «الهالة الأنثوية» علامة على إحياء الفكر النسوى فى ستينيات القرن الماضى. أما الهالة الأنثوية التى أشارت لها فريدان فهى الأسطورة الثقافية حول أن المرأة تبحث عن الأمن والإشباع عن طريق الحياة المنزلية، والسلوك "الأنثوى"، وهى خرافة توهن من عزم المرأة على دخول سياسة التوظيف والحياة العامة بوجه عام. وسلطت فريدان الضوء على أنه ما أسمته "مشكلة لا اسم لها" وعنت بها الإحساس باليأس والغم العميقين اللذين تشعر بهما الكثيرات، لتقييدهن

بالوجود المنزلى وعجزهن عن تحقيق الإشباع فى حياة مهنية أو من الحياة السياسية. وفى عام ١٩٦٦، شاركت فريدان فى تأسيس المنظمة القومية للمرأة وتطورت تلك المنظمة لتصبح أضخم جماعة ضغط منظمة للمرأة فى العالم.

ويتمثل الأساس الفلسفى لليبرالية النسوية فى مبدأ **الفردية**(*)، بمعنى الاعتقاد أن الفرد هو المهم ولذلك يتمتع كل الأفراد بنفس القيمة المعنوية، ويستحق الأفراد تلقى معاملة متساوية بغض النظر عن الجنس أو العرق أو اللون أو المعتقد أو الدين، ولو أن هناك حكما على الأفراد فينبغى أن يكون ذلك وفق معايير عقلانية كمضمون شخصيتهم أو مواهبهم أو قيمتهم الشخصية. ويعبر الليبراليون عن ذلك من خلال المطالبة بالمساواة فى الحقوق. إذ يستحق كافة الأفراد المشاركة أو الدخول فى الحياة السياسية أو العامة، ولذلك ينبغى تحريم أى شكل للتمييز ضد المرأة بهذا الشأن. وتصر ولستونكرافت مثلا على أن التعليم، الذى كان قاصرًا على الرجال بأزمانها، يجب أن يفتح أمام المرأة، ويؤيد جون ستيوارت مل المساواة فى المواطنة والحقوق السياسية، وبالفعل قامت الحركة من أجل الاقتراع على مبدأ الفردية الليبرالية والإيمان بأن تحرير المرأة سيتحقق فور تمتعها بنفس حق التصويت كالرجل، ولذلك استهدفت الجماعات النسوية تحطيم الحواجز القانونية والاجتماعية الباقية التى تقيد اتباع المرأة لحياة مهنية وتقيد نشاطها فى المجال السياسى، ويسعين على وجه الخصوص لزيادة تمثيل المرأة فى المواقع القيادية فى الحياة السياسية والعامة.

وتتسم النسوية الليبرالية بأنها إصلاحية بصورة جوهرية، فهى تسعى لفتح المجال العام أمام المنافسة المتكافئة بين الرجال والنساء بدلاً من تحدى ما تعتبره النسويات البنى الأبوية للمجتمع ذاته، ولا ترغب النسويات الليبراليات بوجه عام فى إلغاء التمييز بين المجالين العام والخاص للحياة. وترى أولئك النسويات أن الإصلاح ضرورى ولكن فقط لضمان الحصول على حقوق متساوية فى المجال العام، كالحق فى التعليم والحق فى التصويت والحق فى متابعة حياة مهنية ما إلى ذلك. وقد تحققت إصلاحات مهمة فى الغرب الصناعى وعلى وجه الخصوص

(*) الفردية: الإيمان بالأهمية المركزية للفرد بالتمايز عن الجماعات الاجتماعية أو الهيئات الجماعية (انظر ثبت المذاهب، ص. ق).

فى انتشار حق التصويت و"إضفاء الطابع الليبرالى" على قانون الطلاق والإجهاض وتساوى الأجور وغير ذلك. وبالرغم من ذلك، ما زال هناك قصور فى إيلاء الاهتمام للمجال الخاص بمعنى التقسيم الجنسى للعمل وتوزيع السلطة داخل الأسرة.

وقد افترضت النسويات الليبراليات فى العادة أن الرجال والنساء لهم طبيعة وميول مختلفة، ولذلك سلمن على الأقل جزئيًا بأن ميل النساء تجاه الأسرة والحياة المنزلية إنما يخضع لدوافع طبيعية ويعكس اختيارًا إراديًا أيضًا. وينطبق ذلك بالتأكيد على حالة نسويات القرن التاسع عشر اللاتى اعتبرن البنية التقليدية للحياة الأسرية مسألة طبيعية، ويتضح ذلك أيضا فى أعمال النسويات الليبراليات المحدثات مثل فريدان. إذ تناقش فريدان فى كتابها المرحلة الثانية (١٩٨٣) مشكلة التوفيق بين تحقيق "الشخصية الإنسانية"، الذى سمح به فتح فرص أوسع أمام المرأة فى العمل والحياة العامة، وبين الاحتياج للحب الذى يمثله الأطفال والأسرة والمنزل. وتشدد فريدان على الأهمية المركزية والمستمرة للأسرة فى حياة المرأة، مما عرضها للنقد على يد النسويات الأكثر راديكالية لكونها تسهم فى "هالة الأمومة".

وأخيرًا، جذبت المطالبة بالمساواة فى الحقوق، التى تقع فى قلب النسوية الليبرالية، أولئك النساء اللاتى يؤهلهن تعليمهن وخلفيتهن الاجتماعية للحصول على مزايا من الفرص الأوسع للتعليم والعمل. وعلى سبيل المثال، كانت نسويات القرن التاسع عشر وزعيمات حركة المطالبة بالاقتراع من نساء الطبقة الوسطى المتعلمات، اللاتى تمتعن بالفرصة للانتفاع من حق التصويت أو متابعة الحياة المهنية أو الدخول فى الحياة العامة. إذ تفترض المطالبة بالمساواة فى الحقوق أن كل النساء لديهن إمكانية الحصول على مزايا من الفرص التعليمية والاقتصادية الأفضل. ولكن فى الواقع يكون الحكم على النساء ليس بمقتضى مواهبهن وقدراتهن فقط ولكن أيضًا بمقتضى العوامل الاقتصادية والاجتماعية. فلو أن التحرر يدل ببساطة على تحقيق المساواة فى الحقوق والفرص للرجال والنساء، فذلك يعنى إهمال الأشكال الأخرى للتمييز الاجتماعى كالطبقة الاجتماعية والعرق. وبذلك عكست النسوية الليبرالية مصالح نساء الطبقة الوسطى من

البيض فى المجتمعات المتقدمة، ولكنها أخفقت فى مواجهة مشكلات نساء الطبقة العاملة والنساء السود والنساء فى العالم النامى.

النسوية الاشتراكية

رغم اعتناق بعض النسويات الأوائل للأفكار الاشتراكية، برزت النسويات الاشتراكيات فى النصف الثانى للقرن العشرين، وفى مقابل نظرائهن الليبراليات لم تؤمن الاشتراكيات أن النساء يواجهن ببساطة تمييزا سياسيًا أو قانونيًا يمكن علاجه بواسطة المساواة القانونية فى الحقوق أو تحقق تساوى الفرص. لكنهن رأين أن العلاقة بين الجنسين تجد جذورها فى البنية الاقتصادية والاجتماعية ذاتها، ولذلك ليس بمستطاع فعل شىء أقل من التغير الاجتماعى العميق، وبحسب قول البعض الثورة الاجتماعية، يمكن أن تقدم للمرأة إمكانية التحرير الحقيقى.

أما القضية المركزية عند النسويات الاشتراكيات فهى أن الأبوية لا يمكن فهمها إلا فى ضوء العوامل الاجتماعية والاقتصادية. وقد بلور الإعلان الكلاسيكى لتلك الأطروحة فريدريك أنجلز فى كتابه «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» (١٨٨٤ ـ ١٩٧٦). وأشار أنجلز (انظر ثبت المفكرين ص) إلى أن وضع المرأة فى المجتمع قد تغير جذريًا مع تطور الرأسمالية ومؤسسة الملكية الخاصة. ففى المجتمعات ما قبل الرأسمالية، كانت الحياة الأسرية مجتمعية وتم على نطاق واسع احترام "حق الأم" من خلال توارث الملكية والمكانة الاجتماعية من جانب الإناث. أما الرأسمالية لقيامها على حيازة الملكية الخاصة بواسطة الرجال، فقد أطاحت بـ "حق الأم" وجلبت ما يطلق عليه إنجلز "الهزيمة التاريخية العالمية لجنس الأنثى"، وآمن أنجلز كالنسويات الاشتراكيات من بعده أن قمع المرأة يحدث من خلال مؤسسة الأسرة، حيث إن "الأسرة البرجوازية" أبوية وقمعية لأن الرجال يرغبون فى ضمان انتقال الملكية لأبنائهم الذكور. ويحقق الرجال أبوة مطلقة من خلال الإصرار على الزواج المفرد (أى الزواج من شخص واحد فقط فى المرة الواحدة)(*) وذلك تقييد يطبق بصرامة على الزوجات، ليحرمهن من

(*) إضافة المترجم.

الحصول على شركاء جنسيين آخرين، بينما يجرى تجاهل هذا التقييد كما لاحظ انجلز، بشكل روتينى من قبل الأزواج وتعوض النساء عن هذا الكبت عن طريق خلق "ثقافة الأنوثة"، التى تمجد فضائل الحب الرومانسى، لكنها فى الواقع ليست سوى نفاق منظم يهدف إلى حماية امتيازات وملكية الذكور. وتقدم نسويات اشتراكيات أخريات ضرورة استبدال نظام الأسرة الأبوية التقليدى بنظام العيش الجماعى والحب الحر مثلما تصور ذلك الاشتراكيون اليوتوبيون الأوائل مثل تشارلز فورير (١٧٧٢ ـ ١٨٣٧) وأوين (١٧٧١ ـ ١٨٥٨).

وتتفق معظم النسويات الاشتراكيات على أن قصر النساء على المجال الداخلى لأعمال المنزل والأمومة يخدم المصالح الاقتصادية للرأسمالية. ويجادل بعضهن أن النساء يمثلن "جيشًا احتياطيًا من العمالة" للعمل، يمكن تجنيده فى قوه العمل عندما تنشأ حاجة لزيادة الإنتاج، ويمكن أيضًا التخلص منه وإعادته للحياة المنزلية أثناء الكساء، ودون فرض أى عبء على أرباب العمل أو الدولة. وفى نفس الوقت، يعد العمل المنزلى للنساء حيويًا لصحة وفعالية الاقتصاد، حيث تقوم النساء بإنتاج الجيل القادم من العمال للرأسمالية عن طريق حمل ورعاية الأطفال. ويماثل ذلك أن النساء حين يقمن بدور الزوجة يرحمن أزواجهن من عبء العمل المنزلى ورعاية الأطفال ويسمحن لهم بتركيز وقتهم وجهدهم على العمل المنتج المدفوع الأجر. وتقدم الأسرة التقليدية للعامل حافزًا قويًا للبحث عن وظيفة والحفاظ عليها، لأنه عليه أن يعيل زوجته وأطفاله. وأيضا تقدم الأسرة للعمال الذكور ردءا ضروريا من اغتراب وإحباطات الحياة "كعبيد أجراء". ويحظى الذكور "الذين يكسبون العيش" بمكانة عالية داخل الأسرة ويعفون من عبء العمل المنزلى "التافه".

ومع أن النسويات الاشتراكيات يتفقن على أن من غير الممكن فصل "مسألة المرأة" عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية، إلا أنه توجد بينهن انقسامات عميقة إزاء طبيعة تلك الصلة. إن الانقسامات النوعية تتقاطع بوضوح من الانقسامات الطبقية، مما يخلق توترًا داخل التحليل النسوى الاشتراكى بصدد الأهمية النسبية للنوع والطبقة الاجتماعية ويثير أسئلة صعبة فى وجه النسويات الماركسيات. ذلك أن الماركسيين الرسميين مصرون على أولوية السياسة الطبقية

على السياسة الجنسية، وهو ما يوحى أيضًا بأن تحرير المرأة ناتج ثانوى للثورة الاجتماعية التى سيطاح فيها بالرأسمالية وستستبدل بالاشتراكية. ولذلك على النساء الساعيات وراء التحرير أن يعترفن أن "الحرب الطبقية" أهم من "الحرب الجنسية" ويستتبع ذلك التحليل أن النسويات ينبغى أن يكرس طاقاتهن للحركة العمالية بدلا من تأييد حركة المرأة المنفصلة عن الحركة العمالية والمثيرة للانقسام.

لكن النسويات الاشتراكيات المحدثات وجدن صعوبة متزايدة فى قبول أولوية السياسة الطبقية على السياسة الجنسية. وكان ذلك فى جزء منه نتيجة التقدم المخيب للآمال الذى حققته النساء فى الدول الاشتراكية كالاتحاد السوفيتى، وهو ما يشير إلى أن الاشتراكية فى حد ذاتها لا تقضى على الأبوية. وعند النسويات الاشتراكيات، يعد القمع الجنسى على نفس المقدار من الأهمية كالاستغلال الطبقى، وتعتنق العديدات منهن الماركسية الحديثة التى تسلم بالتأثير المتبادل بين القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية فى المجتمع. ولذلك يرفضن تحليل وضع المرأة من المنظور الاقتصادى البسيط، وبدلا من ذلك يركزن انتباههن على الجذور الثقافية والأيديولوجية للأبوية. وعلى سبيل المثال، ترى جوليت ميتشل (١٩٧١) أن النساء يقمن بأربع وظائف اجتماعية: (١) أنهن أعضاء فى قوة العمل ويشاركن بنشاط فى الإنتاج؛ (٢) إنهن يحملن بالأطفال وبالتالى يعيدن إنتاج النوع الإنسانى؛ (٣) إنهن مسئولات عن تنشئة الأطفال؛ (٤) إنهن موضوعات للجنس. ومن هذا المنطلق، يتطلب التحرير أن يتحقق خلاص المرأة فى كل مجال من تلك المجالات، وليس مجرد استبدال النظام الطبقى للرأسمالية بالاشتراكية.

النسوية الراديكالية

إن أحد الملامح المميزة "للموجه الثانية" من النسوية أن كاتبات نسويات عديدات انتقلن إلى ما هو أبعد من المنظورات التى تتيحها الأيديولوجيات السياسية القائمة. فلقد اعتبرت الاختلافات النوعية فى المجتمع لأول مرة مهمة فى حد ذاتها، وجديرة بأن تفهم بشروطها الخاصة. فلم تكن الأفكار الليبرالية والاشتراكية التى جرى تكييفها لإلقاء الضوء على وضع المرأة فى المجتمع تقر بأن

النوع هو الانقسام الأساسى من بين كل الانقسامات الاجتماعية. وخلال ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، سعت الحركة النسوية لكشف تأثير الأبوية ليس فقط فى السياسة والحياة العامة والاقتصاد، ولكن فى كل أبعاد الوجود الاجتماعى والشخصى والجنسى. وقد اتضح هذا التوجه فى العمل الرائد لسيمون دو بوفوار، وقامت بتطويره النسويات الراديكاليات الأوليات مثل إيفا فيجس وجيرمين جرير وكايت ميليت.

ولا يكشف كتاب «التوجهات الأبوية» (١٩٧٠) لفيجس الغبن القانونى أو الاجتماعى المألوف الذى تعانى منه النساء، وإنما يميط اللثام عن حقيقة أن القيم والمعتقدات الأبوية متوغلة فى ثقافة المجتمع وفلسفته وأخلاقياته ودينه. ففى كل مجالات الحياة والتعلم، تُصور النساء على أنهن مخلوقات خاضعة للرجل وأدنى منه، وهى الصورة الذهنية النمطية عن "الأنوثة" التى تُفرض على النساء من قبل الرجال وفى «الخصى للمرأة» (١٩٧٠) تشير جرير إلى أن النساء يحبسن فى دور جنسى سلبى، يقمع ذاتيتهن الجنسية فضلاً عن الجانب الأكثر جاذبية ومغامرة فى شخصياتهن. وفى الواقع تم "إخصاء" المرأة وتحويلها إلى كيان لا جنس له من قبل الصور النمطية فى الثقافة عن "الأنوثة الأبدية"، وتصف ميليت فى كتابها «السياسة الجنسية» (١٩٧٠) الأبوية "كثابت اجتماعى" يخترق كل الأبنية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ويوجد فى كل المجتمعات التاريخية والمعاصرة وكذلك فى كل الأديان الكبرى. وتجد الاختلافات فى الأدوار بين الرجال والنساء جذورها فى عملية "تكييف للسلوك"، فمن سن مبكرة يتم تشجيع الصبية والبنات على الخضوع لهويات نوعية محددة للغاية. وتحدث تلك العملية بدرجة هائلة داخل الأسرة - التى تعد "المؤسسة الأبوية الرئيسية" - غير أنها تتضح أيضا فى الأدب والفن والحياة العامة والاقتصاد. وتقترح ميليت ضرورة تحدى الأبوية عن طريق عملية "**رفع الوعى**"(*)، وقد تأثرت تلك الفكرة بحركة القوة السوداء فى الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين.

(*) رفع الوعى: إستراتيجيات لإعادة قولبة الهوية الاجتماعية وتحدى الدونية الثقافية من خلال التركيز على الكبرياء والقيمة الذاتية والثقة بالذات.

ولعل الملمح الرئيسى فى النسوية الراديكالية هو الاعتقاد أن القمع الجنسى هو أكثر السمات تجذرًا فى المجتمع، وأن كلاً من أشكال الظلم الأخرى كالاستغلال الطبقى والكراهية العنصرية وما إلى ذلك مجرد أشكال ثانوية. ويعتقد أن النوع هو أعمق الانقسامات الاجتماعية وأكثرها أهمية من الناحية السياسية، وهو أهم من الطبقة الاجتماعية مثلاً أو العرق أو الأمة. ولذلك تصر النسويات الراديكاليات على ضرورة النظر إلى المجتمع على أنه "أبوى" حتى تلقى الضوء على الدور الرئيسى للقمع الجنسى. وهكذا تشير الأبوية إلى عملية ذات طابع منظم ومؤسسى ومنتشر من القمع النوعى.

وبالنسبة لمعظم النسويات الراديكاليات، تعد الأبوية نظامًا قمعيًا سياسيًا - ثقافيًا، تكمن جذوره فى بنية الأسرة والحياة المنزلية والشخصية. ومن أجل ذلك يتطلب تحرير الأنثى ثورة جنسية تتم فيها الإطاحة بتلك الأبنية واستبدالها، وتقوم تلك الغاية على افتراض أن الطبيعة البشرية أندروجينية بشكل جوهرى. على أن النسوية الراديكالية تضم عددًا من العناصر المتفاوتة، بعضها يؤكد على الفارق الأساسى الثابت بين الرجال والنساء، وعلى سبيل المثال، هناك الموقف "المؤيد للمرأة" التى تتمتع بالقوة خصوصًا فى فرنسا والولايات المتحدة، وهو موقف يمجد فضائل الخصوبة والأمومة. ووفقًا له لا يجب على النساء "التشبه بالرجال"، وإنما عليهن بدلاً من ذلك أن يعترفن ويتمسكن بالروابط الأخوية بينهن، تلك الروابط التى تصلهن بكل النساء الأخريات. ولذلك يقبل الموقف "المؤيد للمرأة" أن قيم وتوجيهات النساء مختلفة عن تلك الخاصة بالرجال، ويستتبع ذلك أيضًا أن النساء متفوقات فى بعض الجوانب على الرجال، من حيث امتلاكهن لسمات الإبداع والحساسية والعناية، التى لم تحظ بالتقدير من الرجال أو لم تكتمل لديهم. وترتبط هذه الأفكار على وجه الخصوص بالنسوية الأيكولوجية التى ستناقش فى الفصل التاسع.

وقاد قبول الاختلافات الثابتة بين الرجال والنساء بعض النسويات فى اتجاه النسوية الثقافية، التى تعتبر تراجعًا من عالم النشاط السياسى المفسد والعدوانى للذكور نحو ثقافة نمط حياة غير سياسيين ويتمحوران حول المرأة، وبالعكس، فإن بعض النسويات أصبحت يتسمن بالقوة السياسية وحتى بالثورية، فلو أن

الاختلافات الجنسية طبيعة، فإن جذور الأبوية تكمن فى جنس الذكر نفسه. ذلك أن "كل الرجال" مهيئون جسمانيًا ونفسيًا لقمع "كل النساء"، وبعبارة أخرى، "الرجال هم العدو". ويقود هذا بوضوح فى اتجاه الانعزالية النسوية، إذ يشكل الرجال "طبقة ـ جنسًا" قمعيًا كرس ذاته للعدوان والسيطرة والتدمير؛ وتمثل "الطبقة ـ الجنس" الأنثى "الضحية العامة" وتؤكد سوزان براونميلر مثلاً فى كتابها «ضد إرادتنا» (١٩٧٥) أن الرجال يسيطرون على النساء من خلال عملية استغلال جسدى وجنسى، ولقد ابتكر الرجال "أيديولوجيا الاغتصاب"، التى تقترب من أن تكون "عملية تخويف واعية يحتفظ كل الرجال من خلالها بكل النساء فى حالة الذعر". وتشير براونميلر إلى أن الرجال يمارسون الاغتصاب لأنهم يستطيعون ذلك أى لأن لديهم "القدرة البيولوجية على الاغتصاب"، وأن حتى الرجال الذين لا يقومون بالاغتصاب ينتفعون من الخوف والذعر اللذين يثيرهما الاغتصاب لدى كل النساء.

وتؤمن النسويات اللاتى يتبعن هذا الخط أن لهذا الأمر تداعيات عميقة على السلوك الشخصى والجنسى للنساء، فالمساواة والتناغم الجنسى مستحيلان لأن كل العلاقات بين الرجال والنساء ترتبط بالقمع ولذلك فالنساء غير المثليات جنسيًا "متماهيات مع الرجال" ولا يستطعن تحقيق طبيعتهن الحقة وأن يصرن "متماهيات مع النساء"، وقد قاد ذلك إلى نمو السحاقية السياسية، التى تؤكد على أن التفضيلات الجنسية مسألة ذات أهمية سياسية حاسمة بالنسبة للنساء. فالنساء اللاتى يبقين عزباوات أو يخترن السحاقية هن من يستطعن اعتبار أنفسهن "نساء متماهيات مع النساء" وكما جاء فى الشعار المنسوب إلى تى ـ جرايس أتكينسون: "النسوية هى النظرية، والسحاقية هى التطبيق" (Charvet 1982). وعلى أية حال، أصابت مسألتا الانعزالية والسحاقية حركة المرأة بانقسام عميق، فترى معظم النسويات تلك المواقف المتشددة انعكاسًا مشوهًا للعداء للمرأة الذى يسود المجتمع التقليدى. ويحتفظ بدلاً من ذلك بهدف المساواة الجنسية وبالاعتقاد فى إمكانية إقامة توافق بين الرجال والنساء فى مجتمع غير جنسى. ومن هنا يسود لديهن الاعتقاد أن التفضيلات الجنسية مسألة اختيار شخصى بصرامة وليست مسألة التزام سياسى.

توترات داخل النسوية (٢)		
النسوية الليبرالية	مقابل	النسوية الراديكالية
تحرير الأنثى	⟷	تحرير المرأة
عدم المساواة النوعية	⟷	الأبوية
الفردية	⟷	الأخوة بين النساء
السياسة المعتادة	⟷	ما هو شخص ساسى
انقسام العام / الخاص	⟷	تحويل أعمال الخاص
الدخول للمجال العام	⟷	المساواة النوعية
تكافؤ الحقوق/ الفرص	⟷	السياسة الجنسية
الإصلاح / التدرج	⟷	التغيير الثورى
الحركية السياسية	⟷	رفع الوعى

التقاليد النسوية الجديدة

منذ ستينيات القرن العشرين صار من الصعب بشكل متزايد تحليل النسوية عن طريق التقسيم الثلاثى للتقاليد الأيديولوجية الليبرالية والاشتراكية والراديكالية. ففى بعض الأحيان تعمقت الانقسامات فى داخل التقاليد "المركزية"، وفى أحيان أخرى ذابت الفواصل من تلك التقاليد، وظهرت أشكال جديدة للنسوية أيضًا.

ورغم أن تلك التقاليد النسوية الجديدة تعقد على تنوع واسع من المؤثرات، فإنها تنبع من مصلحة مشتركة إزاء مسألة الاختلاف، وخصوصًا الرغبة فى تطبيق الاختلاف على النساء وليس فقط على العلاقة بين الرجال والنساء. وتشتمل تلك التقاليد الجديدة نسوية التحليل النفسى ونسوية ما بعد الحداثة والنسوية السوداء. كانت النسويات مثل دو بفوار وفريدان وميليت تنتقد بضراوة التحليل النفسى بوجه عام وسيجموند فرويد (١٨٧٦ ـ ١٩٣٩) بوجه خاص، وكن

يعتبرن نظرياته مثل "حد القضيب" و"عقدة الإخصاء" أدلة على عداء مكشوف للمرأة. لكن بدءًا من كتاب جوليت ميتشل الرائد التحليل النفسى والسنوية (١٩٧٥)، تصالحت النسويات مع أعمال فرويد، خاصة التى طورها مفكرون من أمثال جاك لاكان (١٩٠١ ـ ١٩٨١). ومن هذا المنظور ، تمثلت جاذبية التحليل النفسى فى إلقائه الضوء على العمليات التى تقوم بخلق الاختلافات الجنسية والحفاظ عليها.

أما نسويات ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية فقد دخلت صراع مع بعض أشكال النسوية مثل النسوية الثقافية التى تعلن أن هناك اختلافات جوهرية بين النساء والرجال. ومن وجهة نظر ما بعد الحداثيات، لا يوجد شىء مثل الهوية الأنثوية الثابتة، وليس مفهوم "المرأة" أكثر من خرافة. لكن نسوية ما بعد الحداثة عندما تضع تقسيم الذكر ـ الأنثى موضع تساؤل فإنها أيضًا تضحى بصورة قاتلة بفكرة حركة المرأة ذاتها. أما النسويات السود فيتحدين ذلك الميل داخل النسوية لتجاهل الفوارق العرقية والإيحاء بأن النساء يتعرض لقمع مشترك بسبب جنسهن. وتصور النسوية السوداء، التى تبلغ أشدها فى الولايات المتحدة خصوصًا، الجنسية والعنصرية باعتبارهما نظامين متداخلين للعمق، وتلقى الضوء على المقدار المخصوص والمعقد من الغبن النوعى والعرقى والاقتصادى الذى تواجهه "النساء الملونات".

النسوية فى القرن الواحد والعشرين

وصلت النظرية النسوية فى بعد الجوانب نقطة عليا من الإبداع والراديكالية فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين. ومنذ ذلك الوقت، يبدو أن الحركة المرأة مرت بتدهور وصار من الشائع الحديث عن ظهور "ما بعد النسوية"، وقد صادفت النسوية بلا شك عددًا من المصاعب. أولها أن حركة المرأة أصبحت متشظية وغير متماسكة بصورة متزايدة، وكما تمت الإشارة سلفًا، يثير البعض تساؤلاً عما إذا كان مفهوم حركة المرأة قد صار له أى معنى. ورغم توحد النسويات بواسطة الرغبة المشتركة فى دفع دور المرأة للأمام، فإنهن يختلفن بصدد كيفية تحقيق ذلك وما يعنيه ذلك فى الممارسة.

لطالما وجدت الانقسامات بين الإصلاحيات والثوريات، وبين الراديكاليات والاشتراكيات بصدد قضايا خلافية للغاية مثل الانعزالية والسحاقية. لكن تلك الانقسامات ازدادت الآن، مع بروز انقسامات جديدة حول قضايا مثل الدعارة، والبورنوجرافيا والرقابة عليها، والإجهاض، والأمومة، والعرق والإثنية، ودولة الرفاه، وما إلى ذلك. ومع ذلك يمكن اعتبار ذلك النطاق الواسع من الاهتمامات والمصالح مؤشرًا على قوة النسوية لا مصدرًا لضعفها، وقد يسلط الضوء على حقيقة أن النسوية تطورت من حركة سياسية إلى أيديولوجيا سياسية تضم، كغيرها من الأيديولوجيات، حيزًا من التقاليد المتنافسة فى العادة.

وهناك مشكلة أخرى وهى أن النسوية خصوصًا منذ ثمانينات القرن العشرين عملت فى بيئة سياسية معادية. ففى البلدان الإسلامية، انعكس تنامى الأصولية فى الضغط باتجاه استبعاد النساء من السياسة والحياة العامة، وإلغاء الحقوق القانونية لهن وعودة الحجاب. وكان هناك رد فعل محافظ ضد النسوية أيضًا فى الغرب الصناعى، فكانت إدارتا تاتشر وريجان فى الثمانينيات مثلاً معاديتين للنسوية بشكل علنى وطالبتا بإعادة تأسيس "قيم العائلة" وأكدتا على الدور التقليدى للمرأة كأم وزوجة. وحاول اليمين الجديد تعزيز القيم والأفكار الأبوية "المؤيدة" للأسرة، ليس فقط لاعتبارها طبيعة ولكن لأنها ضمان للنظام الاجتماعى والاستقرار. ومثلاً ألقى باللائمة لارتفاع معدلات الجريمة والتخريب بين الشباب على الأمهات العاملات، وفى كل من الولايات المتحدة والمملكة المتحدة صورت الأمهات غير المتزوجات بشكل شائه لتهديدهن للأسرة التقليدية ولإضافتهن لأعباء الرفاه. وتلك أمثلة على ما أشارت إليه سوزان فالودى فى كتابها «الانقضاض» (١٩٩١) بمرض "إلقاء اللوم على النسوية". وفى ذات الوقت، وجه ذلك العداء للنسوية مديحًا لحركة المرأة بصورة غير مباشرة، حيث إن محاولة إعادة تثبيت القيم الدينية والاجتماعية المعتادة إنما يعكس نجاح النسوية من خلال تشجيعها للنساء على التشكيك فى التوجهات الراسخة وإعادة التفكير فى الأدوار الجنسية التقليدية.

وتواجه النسوية فى القرن الواحد والعشرين مشكلة أن العديد من أهدافها الأصلية إما تحققت أو فى طريقها للتحقق، وذلك هو أساس نقد ما بعد النسوية.

ومثلما ظفرت الموجة الأولى بحق التصويت فى السنوات الأولى من القرن العشرين، أطلقت "الموجة الثانية" حملات ناضجة فى العديد من البلدان لتقنين الإجهاض وتشريع الأجر المتساوى وقوانين عدم التمييز وإتاحة فرص أوسع للتعليم والحياة السياسية والمهنية. ويرى البعض أن انتصار النسوية يمكن رؤيته فى ظهور رجال من نوع جديد، وليس النمط الشوفينى المتغطرس كما فى القديم، وإنما "الرجل الجديد" الذى تصالح من العناصر الأنثوية فى تكوينه وهو على استعداد للمشاركة فى تحمل المسئوليات المنزلية والأسرية داخل الأسرة المتناسبة. وتشير ما يسمى بحركة الرجال فى الواقع إلى أن الأمر سار أبعد من ذلك، وأن الرجال أصبحوا ضحايا سياسة النوع ولم يعودوا ممن ينتفعون بها، وباختصار، بلغت النسوية درجة زائدة على الحد. ونظرًا لأن الرجال أصبحوا يواجهون تدهور التخصصات "الذكورية" التقليدية والحرمان من مكانتهم "كمن يكسبون العيش" والمنافسة المتنامية مع النساء فى العمل وفى المنزل، ينشب خطر أن ينسحب الرجال، وخصوصًا الشبان، إلى ثقافة عدم الإنجاز ويعجزون عن التعاطى مع المستقبل الذى هو للمرأة.

وفى مواجهة تلك التحديات ، مرت حركة المرأة بالتأكيد بعملية نزع الطابع الراديكلى لها ، فقد تم تهميس الجناح المتشدد والثورى للحركة بشكل متزايد، وتعكس الأدبيات النسوية أدلة واضحة على تلك العملية التصيحيحة. واحتفى كل من «المرحلة الثانية» (١٩٨٣) لفريدان و«الجنس والمصير» (١٩٨٨) لجرير بأهمية حمل الأطفال والأمومة، وقدما انتقادات للنسويات الأكثر راديكالية لتأييدهم للصورة النمطية التقليدية عن النوع. وأكثر من ذلك، تتسم المفكرات النسويات الجديدات بوجه عام بأنهن أكثر تعديًا على الثوابت وأقل راديكالية فى السياسة من نظرائهن فى ستينيات وسبعينيات القرن العشرين. وعلى سبيل المثال هاجمت كاميل باجليا (١٩٩٠) صورة النساء "كضحايا" وأصرت على حاجة النساء لتحمل مسئولية أكبر إزاء سلوكهن الجنسى والشخصى.

إن الوهم الرئيسى لما بعد النسوية هو أن أوضح أشكال القمع الجنسى جرى تجاوزها ولذلك لم يعد المجتمع أبويًا. ومن دون شك يخرج عدد متزايد من النساء للعمل، وفى العديد من البلدان الغربية فالأغلبية الواضحة منهن من

المتزوجات. وبالرغم من المخاوف بشأن عدم الإنجاز الذكورى فإن النساء ما زلن يقمن فى الغالب بالأعمال ذات الأجور الضعيفة والمكانة المتدنية والمؤقتة عادة. كما تسيطر النساء أيضًا بدرجة أقل على أجسادهن من الرجال، وذلك بفضل الصور النمطية التى ما زالت قوية للغاية عن الأنوثة والجمال، وتستمر النساء فى لعب دور الطرف الخاضع فى الزواج، وتتعرض لضعف التمثيل فى مراكز السلطة فى المجتمع. وقد هاجمت جرير فى كتابها «المرأة بأكملها» (١٩٩٩) فكرة أن النساء "حصلن على كل شىء"، مؤكدة أنهن تخلين عن هدف التحرير وقنعن بالمساواة الزائفة التى تقترب من الاستيعاب أى أن يصبحن كالرجال. ويكشف ذلك عن قدرة الأبوية على إعادة إنتاج ذاتها جيلاً بعد جيل وإخضاع المرأة عن طريق خلق أشكال فارغة من التحرر. وبمنتهى البساطة، ستستمر النسوية طالما بقيت الأبوية، على أن التحدى الرئيسى للنسوية فى القرن الواحد والعشرين يمكن فى تأسيس "موجة ثالثة" متماسكة وقادرة على البقاء، وقادرة على مواكبة الطبيعة المتغيرة للعلاقات النوعية وعلى نسف خرافة ما بعد النسوية.

منظورات عن النوع	
الليبراليون	نظروا تقليديًا للاختلافات بين الرجال والنساء على أنها ذات دلالة خاصة أو شخصية بالكامل. وفى الحياة العامة والسياسية، يعتبر كل الناس أفرادًا، ويعد النوع لا قيمة له كالإثنية أو الطبقة الاجتماعية. وبهذا المعنى فالفردية "عمياء عن النوع".
المحافظون	يؤكدون تقليديًا على الأهمية الاجتماعية والسياسية للانقسامات النوعية، ويحاولون أنها تدل على أن التقسيم الجنسى للعمل بين النساء والرجال طبيعى وحتمى. ولذلك فالنوع هو أحد العوامل التى تمنح المجتمع طابعه العضوى والتراتبى.

الاشتراكيون	نادرًا ما تعاملوا مع النوع، مثلهم مثل الليبراليين، كفئة ذات أهمية سياسية. وعندما تصبح الانقسامات النوعية ذات أهمية، فذلك عادة لأنها تعكس عدم مساواة اقتصادية وطبقية أعمق.
الفاشستيون	يرون النوع كانقسام أساسى داخل الجنس البشرى، ويحتكر الرجال بصورة طبيعية القيادة وصنع القرار، بينما يناسب النساء الدور المنزلى المساند للرجال والخاضع لهم بالكامل.
النسويات	اعتبرت النوع عادة تمييزًا ثقافيًا أو سياسيًا فى مقابل الاختلافات الجنسية البيولوجية الثابتة. ولذلك فالانقسامات النوعية تظهر السيطرة الذكورية. وتعتقد النسويات اللاتى يشددن على الاختلاف بالرغم من ذلك أن الاختلافات النوعية تعكس الفجوة النفسية - البيولوجية فى الخصائص والحساسيات بين الذكور والإناث.
الأصوليون الدينيون	يعتبرون النوع دائمًا تقسيمًا إلهيًا، وهو لذلك ذو أهمية حاسمة للتنظيم السياسى والاجتماعى. ويميلون إلى النظر للبنى الأبوية وقيادة الذكور على أنها طبيعية ومرغوب فيها.

أسئلة للمناقشة

- كيف تحدت النسويات الفهم التقليدى للسياسة؟
- لماذا يعد التمييز بين الجنس والنوع مهمًا للغاية فى التحليل السنوى؟
- ما الدور الذى تلعبه الأبوية فى النظرية النسوية؟
- لما ترفض بعض النسويات هدف المساواة النوعية؟
- إلى أى مدى تتفق النسوية مع الليبرالية؟
- بأى معنى تعد النسوية الراديكالية ثورية؟
- هل تمثل الاشتراكية النسوية تناقضًا المصطلحات؟
- هل الاختلافات داخل النسوية أكبر من أوجه التشابه؟
- هل تم استهلاك التقاليد السنوية المركزية، الليبرالية والاشتراكية والراديكالية؟

قراءات إضافية

Beasley, C., *What is Feminism?* (London: Sage, 1999). A useful examination of the nature of feminism that considers modern developments within feminist theory.

Bryson, V., *Feminist Political Theory: An Introduction*, 2nd edn (Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2003). A thorough and accessible introduction to the development and range of feminist theories.

Coole, D., *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*, 2nd edn (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1993). A fascinating account of attitudes to women in western political thought that highlights the different forms that misogyny has taken.

Elshtain, J. B., *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Oxford: Martin Robertson, and Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981). A critical examination, from a feminist perspective, of the notions of public and private as they appear in the theories of major western thinkers.

Freedman, J., *Feminism* (Buckingham and Philadelphia, PA: Open University Press, 2001). A clear, short and up-to-date introduction to some of the major debates in feminist theory and practice.

Schneir, M., *The Vintage Book of Feminism: The Essential Writings of the Contemporary Women's Movement* (London: Vintage, 1995). A useful and comprehensive collection of writings from major contemporary feminist theorists.

Squires, J., *Gender in Political Theory* (Cambridge and Malden, MA: Polity Press, 1999). A thoughtful and wide-ranging account of the main issues within feminist political theory.

الفصل التاسع

الإيكولوجيـة

نظرة تمهيدية

صك مصطلح"الإيكولوجيا" عالِم الحيوان الألمانى أرنست هايكل فى عام ١٨٦٦، وهو مشتق من اللفظ الإغريقى Oikos بمعنى منزل أو موطن، وقد استخدمه للإشارة إلى الأبحاث عن العلاقات الشاملة للحيوان بكل من بيئته العضوية وغير العضوية. ومنذ السنوات الأولى للقرن العشرين، تم الاعتراف بالإيكولوجيا كفرع من البيولوجيا يدرس العلاقة بين الكائنات الحية وبيئتها. وقد تحولت الإيكولوجيا إلى مصطلح سياسى عن طريق استخدامه منذ ستينيات القرن العشرين بواسطة حركة الخضر الوليدة.

وتقوم الإيكولوجية كأيديولوجيا سياسية على الاعتقاد فى أن الطبيعة كل متصل الأجزاء يضم البشر وغير البشر وعالم الجماد كذلك. ويتبنى الإيكولوجيون لذلك منظوراً متمركزًا حول الإيكولوجيا أو البيولوجيا، ويمنح الأولوية للطبيعة ولكوكب الأرض، ومن ثم يختلف عن المنظورات المتمركزة حول الإنسان فى التقاليد الأيديولوجية المعتادة. وبالرغم من ذلك، هناك تيارات واتجاهات متباينة داخل الإيكولوجية، إذ يلتزم بعض الإيكولوجيين بالإيكولوجيا السطحية "التى تعتبر بيئية أحيانًا وليس إيكولوجية" وتحاول أن تقرب الدروس المستفادة من الإيكولوجيا من الغايات والاحتياجات الإنسانية، وتعتنق اقترابًا معتدلاً أو إصلاحيًا تجاه التغير البيئى. أما الإيكولوجيون"العميقون" على الجانب الآخر فيرفضون تمامًا أى اعتقاد متهالك فى تفوق النوع الإنسانى أو أهميته أكثر من الأنواع الأخرى. أكثر من ذلك، تقتات الإيكولوجية على تنوع من

الأيديولوجيات الأخرى، وخصوصًا الاشتراكية والفوضوية والنسوية والفاشستية والمحافظة، الأمر الذى خلق سلسلة من التقاليد الأيديولوجية الفرعية كالاشتراكية الإيكولوجية والنسوية الإيكولوجية. ويقدم كل منها تحليلاً مختلفًا لجذور الأزمة الإيكولوجية المعاصرة، مجموعة مختلفة من الحلول، ونموذجًا مختلفًا لمجتمع المستقبل الأجدى إيكولوجيًا.

الجذور والتطور

ورغم أن السياسة البيئية أو الخضراء لم تظهر حتى الرعوية الرومانسية، فإن الأفكار الإيكولوجية يمكن تتبع جذورها بالعودة إلى عصور مبكرة للغاية. ويشير البعض إلى أن مبادئ الإيكولوجية المعاصرة تدين بالكثير للديانات الوثنية القديمة، التى تشدد على مفهوم الأرض الأم، وكذلك تدين للديانات الشرقية كالهندوسية والبوذية والطاوية. إن الإيكولوجية تمثل إلى حد كبير رد فعل ضد عملية التصنيع وستظل كذلك، وقد اتضح ذلك فى القرن التاسع عشر، عندما خلق انتشار الحياة الصناعية الحضرية شعورًا بالحنين إلى الحياة الريفية التى أضفى عليها الطابع المثالى، مثلما قام بذلك الكتاب من أمثال توماس هاردى والمفكرون السياسيون مثل الاشتراكى التحررى البريطانى ويليام موريس (١٨٣٤ - ١٨٩٦) وبيتر كرديتكين (انظر ثبت المفكرين، ص. ث). وكان رد الفعل ذلك على أشده فى البلدان التى عرفت أكثر عمليات التصنيع سرعة ودراماتيكية. على سبيل المثال، ترك التصنيع السريع فى ألمانيا فى القرن التاسع عشر ندوبًا عميقة على ثقافتها السياسية، مما خلق أساطير سياسية عن نقاء وكرامة حياة الفلاحين، وأدى إلى قيام حركة قوية تجاه "العودة للطبيعة" بين الشباب الألمان. وقد قام القوميون والفاشستيون باستغلال مثل تلك **الرعوية**(*) الرومانسية فى القرن العشرين.

وقد أدى إلى نمو الإيكولوجية منذ أواخر القرن العشرين ذلك التقدم المكثف والمطرد للتصنيع المتحضر (سكنى الحضر) الذى ارتبط بتزايد الاحتياجات ما بعد المادية خصوصًا لدى الشباب الصغار. وصارت الاهتمامات

(*) الرعوية: الإيمان بفضائل الحياة الريفية كالبساطة والجماعية والقرب من الطبيعة فى مقابل الأثر المفسد للحياة الصناعية الحضرية.

البيئية أكثر حدة بسبب الخوف من أن يعرض النمو الاقتصادى بقاء الجنس البشرى والكوكب الذى يعيش عليه للخطر. وقد عبر عن مثل تلك المخاوف كم متنام من الكتابات، ويعتبر كتاب راشيل كارسون «الربيع الصامت» (١٩٦٢) أول كتاب يجذب الأنظار نحو الأزمة الإيكولوجية المتنامية، فهو بمثابة نقد للضرر الذى حدث للحياة البرية وللعالم الإنسانى بسبب الاستخدام المتزايد للمبيدات والكيماويات الزراعية الأخرى. وهناك أعمال أخرى مهمة مثل «كيف تصبح ناجيًا» (١٩٧١) لإرليش وهاريمان، و«نموذج للبقاء» (١٩٧٢) لجولد سميث وآخرين، وتقرير الأمم المتحدة غير الرسمى «أرض واحدة فقط» (١٩٧٢)، و«حدود النمو» (١٩٧٢) الصادر عن نادى روما. وفى نفس الوقت، نظم جيل جديد من نشطاء جماعات الضغط - يتراوحون من نشطاء السلام الأخضر وأصدقاء الأرض حتى نشطاء تحرير الحيوان ومن يسمون جماعات المحاربين الإيكولوجيين - حملات بصدد قضايا مثل مخاطر التلوث وتراجع احتياطيات الوقود الطبيعى وتآكل الغابات والتجارب على الحيوانات. وقادت تلك الجهود بالإضافة إلى الجماعات الراسخة والأضخم كصندوق الطبيعة العالمى إلى ظهور حركة بيئية ذات دعاية منظمة وقوة متزايدة. ومنذ ثمانينيات القرن العشرين فصاعدًا، تصاعدت أهمية القضايا البيئية على الأجندة السياسية بفضل أحزاب الخضر، التى توجد فى البلدان الأكثر تصنيعًا، وتتبع النموذج الذى تقدمه الجهود الرائدة للخضر فى ألمانيا.

وصارت المسائل البيئية أيضًا بؤرة كبرى للنشاط والاهتمام الدوليين، وبالفعل يجوز اعتبار الأزمة البيئية القضية السياسية الكونية، بسبب طبيعة تداعياتها بعيدة المدى وبسبب طابعها الجوهرى **العابر للقوميات**(*). وكان مؤتمر الأمم المتحدة عن البيئة البشرية، الذى عقد فى استوكهولم عام ١٩٧٢، أول محاولة لإقامة إطار دولى لتشجيع تناسق الجهود بصدد المشكلات البيئية. وظهرت فكرة "التنمية المستدامة" فى تقرير بروتلاند لعام ١٩٨٦، وهو نتاج لعمل لجنة الأمم المتحدة عن البيئة والتنمية، وقد قدم فى "قمة الأرض" بريو عام ١٩٩٢. ولعل أبرز

(*) العابر للقوميات: العمليات والتطورات التى تتجاوز الحدود القومية وحدود الدول، لذلك لها طابع عابر للحدود، وهى أحد العوامل المحفزة للعولمة.

قضية بيئية عالمية هى تغير مناخ الأرض، التى يسلم معظم العلماء الآن أنها نتيجة ارتفاع درجة حرارة الأرض الناتج عن بث ما يسمى بغازات "الصوبة" كثانى أوكسيد الكربون. وقد وضع بروتوكول كيوتو لعام ١٩٩٧، التزامًا قانونيًا على عاتق الدول الكبرى كى تقيد انبعاث الغازات من خلال عملية ذات مراحل. ومع ذلك، بالرغم من تزايد الأدلة بشأن ارتفاع درجة حرارة الأرض، ما زال من الصعب القيام بنشاط منسق وفعال فى هذا الشأن.

قضايا مركزية ـ العودة للطبيعة

تتميز الإيكولوجية عن غيرها من المذاهب السياسية التقليدية لأنها تبدأ من اختبار ما تتجاهله تلك المذاهب، أى العلاقات المتبادلة التى تربط البشر بكل الكائنات الحية، وبصورة أكثر اتساعًا "بشبكة الحياة" (Capra, 1997). وترتكب الأيديولوجيات التقليدية، حسبما يعتقد الإيكولوجيون، ذلك الخطأ المحزن، وربما الكوميدى، الذى يتعلق باعتقادها أن الإنسان هو مركز الوجود ويسمى دافيد إيرين فيلد (١٩٧٨) ذلك "**عجرفة المذهب الإنسانى**"(*)، فبدلاً من الحفاظ على الأرض والأجناس المتنوعة التى تعيش عليها واحترامها، يسعى البشر لأن يصبحوا، حسب كلمات جون لوك (انظر ثبت المفكرين، ص. خ) "سادة وملاك الطبيعة". ولهذا تمثل الإيكولوجية نمطًا جديدًا من السياسة، تتعلق رؤيته المركزية بالطبيعة كشبكة من العلاقات الثمينة والهشة مع ذلك بين الأنواع الحية ـ بما فى ذلك النوع الإنسانى ـ والبيئة الطبيعية. ولم يعد النوع الإنسانى يمثل مركز المسرح، وإنما صار ينظر إليه باعتباره لا يمكن فصله عن الطبيعة. وحتى تتمكن الإيكولوجية من التعبير عن تلك الرؤية فرض عليها أن تبحث عن مفاهيم وأفكار جديدة فى مجال العلم أو تعيد اكتشاف أخرى جديدة فى مجالات الدين والأساطير. أما القضايا المركزية للإيكولوجية فهى كالتالى:

- الإيكولوجيا.
- الكلية.

(*) المذهب الإنسانى: فسلفة تمنح الأولوية الأخلاقية لإشباع الاحتياجات والغايات الإنسانية.

- الاستدامة.

- الأخلاق البيئية.

- تحقيق الذات.

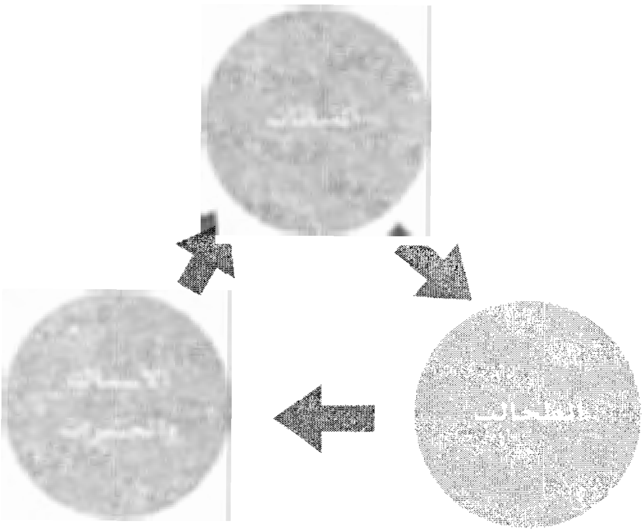
الإيكولوجيا

تمثل **الإيكولوجيا**(*) المبدأ المركزى لكل أشكال الفكر الأخضر، وقد تطورت كفرع متميز من البيولوجيا من خلال الإدراك المتزايد أن هناك أنظمة طبيعية تنظم ذاتها - الأنظمة الإيكولوجية - وتتألف من عناصر حية وغير حية هى التى تقوم بدعم حياة الحيوانات والنباتات. وهناك أمثلة بسيطة على النظام الإيكولوجى كالحقل أو الغابة أو البحيرة، مثلما هو موضح فى شكل (١ - ٩). وتنزع كل الأنظمة الإيكولوجية نحو حالة التناغم أو التوازن من خلال نظام داخلى للتنظيم الذاتى، ويشير علماء البيولوجيا لذلك باسم حالة الاتزان (homeostasis) أى القدرة على إقامة توازن داخلى من خلال التكييف.

إن الطعام والموارد الأخرى يعاد تدويرها، ووفقًا لمقدار الغذاء المتاح يتكيف عدد الموجود من الحيوانات والحشرات والنباتات بصورة طبيعية. غير أن الأنظمة الإيكولوجية ليست "مغلقة" أو داعمة لذاتها بصورة كلية، بل يتفاعل كل واحد منها مع غيره من الأنظمة الإيكولوجية. فقد تمثل البحيرة نظامًا إيكولوجيًا لكنها تحتاج أيضًا لأن تحصل على المياه العذبة من الأنهار وعلى الدفء والطاقة من الشمس. وفى مقابل ذلك، تقدم البحيرة الماء والغذاء للكائنات التى تعيش على سواحلها، بما فى ذلك المجتمعات البشرية. وهكذا يتكون العالم الطبيعى من شبكة معقدة من الأنظمة الإيكولوجية، أكبرها النظام الإيكولوجى الكونى، الذى يطلق عليه بوجه عام "الدائرة الإيكولوجية" أو "الدائرة الحيوية".

(*) الإيكولوجيا: دراسة العلاقة بين الكائنات الحية والبيئة، وتشدد على شبكة العلاقات التى تدعم كل أشكال الحياة.

شكل (١ - ٩): البحيرة كنظام إيكولوجى



وقد غير تطور الإيكولوجيا العلمية فهمنا للعالم الطبيعى ولموضع الكائنات البشرية بداخله بشكل راديكالى، حيث تصطدم الإيكولوجيا بصورة دراماتيكية شديدة مع مفهوم الجنس البشرى باعتباره "سيد" الطبيعة، وتشير بدلاً من ذلك إلى أن الشبكة الرقيقة من العلاقات المتبادلة التى تعرضت للتجاهل حتى ذلك الوقت هى التى تحفظ كل مجتمع إنسانى، بل والجنس البشرى بأكمله. ويرى الإيكولوجيون أن الجنس البشرى يواجه حاليًا احتمال كارثة بيئية، وذلك تحديدًا لأن السعى المحموم وضيق الأفق وراء الثروة المادية، أدى إلى اضطراب "توازن الطبيعة"، وعرض للخطر تلك الأنظمة الإيكولوجية التى تجعل حياة الإنسان ممكنة أساسًا. وقد حدث ذلك بطرق متنوعة بصورة واسعة وتضم النمو المتسارع للسكان فى العالم؛ وإهلاك مصادر الوقود المتناهية وغير القابلة للتجديد كالفحم والنفط والغاز الطبيعى؛ وإزالة الغابات الاستوائية المطيرة التى تنظف الهواء وتنظم مناخ الأرض؛ وتلوث الأنهار والبحيرات والغابات والهواء ذاته؛ واستخدام المواد الكيماوية والهرمونية وغيرها من الإضافات للمواد الغذائية؛ وتهديد التنوع الحيوى الذى نتج عن التزايد الهائل فى معدلات انقراض الأنواع المرتبط بسيطرة الجنس البشرى.

وتطرح الإيكولوجية رؤية مختلفة بصورة راديكالية بشأن الطبيعة ومكان البشر فيها، إنها رؤية تفضل **المركزية الإيكولوجية**(*) وتتحدى **المركزية البشرية**(**). وعلى أية حال، استخدم المفكرون الخضر أو البيئيون الأفكار الإيكولوجية بطرق مختلفة، ووصلوا فى بعض الأحيان إلى نتائج مختلفة تمامًا. ولعل أهل تفرقة داخل الحركة البيئية هى تلك القائمة بين ما يطلق عليه الفيلسوف النرويجى أرنى ناس (المولود فى عام ١٩٧٢) **الإيكولوجيا السطحية**(***)" و**الإيكولوجيا العميقة**(****). ويستفيد المنظور "السطحى" من دروس الإيكولوجيا لكنه يوجهها نحو الاحتياجات والأهداف البشرية، أى أنه بعبارة أخرى يدعو إلى أننا لو حافظنا على العالم الطبيعى وراعيناه، فإننا بذلك نحافظ على الحياة البشرية. وتنعكس تلك النظرة فى العناية الخاصة بقضايا مثل التحكم فى النمو السكانى وخفض استخدام الموارد المحدودة وغير القابلة للتجدد وكذلك خفض التلوث. وفى حين ينظر البعض إلى ذلك الموقف باعتباره "إيكولوجية ضعيفة" يصنفه البعض على أنه "بيئية(*****)" تمييزًا له بوضوح عن الإيكولوجية.

ويستبعد الإيكولوجيون "العميقون" تلك الإيكولوجية "السطحية" على أنها شكل للمركزية البشرية مغطى بغلاف رقيق، مؤكدين أن الهدف الرئيسى فى تلك الحالة هو الحفاظ على صحة ورخاء السكان الذين يعيشون فى البلدان المتقدمة. أما المنظور "العميق" فيقدم أحد أشكال الإيكولوجية "القوية" التى ترفض بصورة قوية الاعتقاد أن الجنس البشرى أكثر تفوقًا أو أهمية نوعًا ما من الأجناس الأخرى أو من الطبيعة ذاتها. ويقوم ذلك المنظور على فكرة تثير التحدى، ألا وهى

(*) المركزية الإيكولوجية: توجه نظرى يمنح الأولوية للحفاظ على التوازن الإيكولوجى وليس تحقيق الغايات الإنسانية.

(**) المركزية البشرية: الاعتقاد أن الاحتياجات والمصالح البشرية تتمتع بأهمية أخلاقية وفلسفية طاغية؛ وهى تعكس المركزية الإيكولوجية.

(***) الإيكولوجيا السطحية: منظور أيديولوجى أخضر يوجه الدروس المستفادة من الإيكولوجيا نحو الاحتياجات والأهداف الإنسانية، ويرتبط بقيم مثل الاستدامة والحماية.

(****) الإيكولوجيا العميقة: منظور أيديولوجى أخضر يرفض المركزية البشرية ويعطى الأولوية للحفاظ على الطبيعة، ويرتبط بقيم كالتنوع واللامركزية والمساواة العضوية.

(*****) البيئة: الإيمان بالأهمية السياسية للبيئة الطبيعية، ويستخدم هذا المصطلح عادة (بالمفارقة مع الإيكولوجية) للإشارة إلى الاقتراب الإصلاحى إزاء الطبيعة وهو ما يعكس الاحتياجات البشرية.

أن غرض الحياة البشرية هو المساعدة فى الحفاظ على الطبيعة، وليس العكس. ولذلك يمثل ما يطلق عليه أرنى ناس "الإيكوسوفى" (حكمة الإيكولوجيا) نظرة كونية جديدة جذريًا تقوم على الإيكولوجيا الفلسفية وكذلك على نظرة أخلاقية جديدة تمامًا. وينتقد الإيكولوجيون السطحيون - أو الإيكولوجيون الإنسانيون كما يفضلون أن يطلق عليهم - بدورهم الإيكولوجيا العميقة لأنها تتقاطع مع المذاهب الروحية أو "اللاعقلانية" وتتبنى حلولاً غير واقعية بشكل صارخ، ليس من المرجح أنها ستحظى بأى حال بقبول واسع من السكان. أما الفكرة البديلة الخاصة **بالإيكولوجيا الاجتماعية**(*) فسيتم التعرض لها لاحقًا فى هذا الفصل فيما يتعلق بالفوضوية الإيكولوجية.

توترات داخل الإيكولوجية		
الإيكولوجية العميقة	مقابل	الإيكولوجية السطحية
الإيكولوجية	⟷	البيئية
المركزية الإيكولوجية	⟷	المركزية البشرية "الخفيفة"
الروحانية	⟷	العلم
الطبيعة	⟷	الجنس البشرى
الكلية الراديكالية	⟷	الكلية المترددة
القيمة فى الطبيعة	⟷	القيمة الأداتية
المساواة بين الكائنات العضوية	⟷	المحافظة على غير البشر
الحقوق الطبيعية للحيوان	⟷	رفاهية الحيوان
معادلة النمو	⟷	النمو المستدام
الوعى الإيكولوجى	⟷	التنمية الشخصية

(*) الإيكولوجية الاجتماعية: نظرية تقضى بأن المجتمع البشرى يعمل وفق مبادئ إيكولوجية ويستدعى ذلك الإيمان بالتوافق الطبيعى وبالحاجة إلى إقامة توازن بين الجنس البشرى والطبيعة.

الكلية

افترضت الأيديولوجيات السياسية التقليدية نمطيًا أن البشر سادة العالم الطبيعى، ونظرت لذلك للطبيعة على أن أكثر بقليل من كونها موردًا اقتصاديًا. ولذلك فقد كانت بهذا المعنى جزءًا من المشكلة وليس الحل. وفى كتاب «نقطة التحول» (١٩٨٢)، يقتفى فريتيوف كابرا أصل هذه الأفكار لدى العلماء والفلاسفة مثل رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) وإسحاق نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧). فلقد كان يُنظر إلى العالم سابقًا على أنه عضوى، لكن فلاسفة القرن السابع عشر هؤلاء صوروه على هيئة آلة يمكن تحليل وفهم أجزائها بواسطة المنهج العلمى المكتشف حديثًا. ومكن العلم من تحقيق إنجازات عظيمة فى المعرفة الإنسانية وقدم أساسًا لتنمية الصناعة والتكنولوجيا الحديثة، وكانت ثمار العلم مبهرة للغاية، لدرجة أن البحث الفكرى فى العالم الحديث سيطرت عليه **العلمية**(*). ويطرح كابرا الرأى القائل بأن العلم الحديث، أو ما يشير إليه بالمنظور الإرشادى (البرادايم) (الديكارتى ـ النيوتنى)، هو الأساس الفلسفى للأزمة البيئية المعاصرة. ذلك أن العلم يتعامل مع الطبيعة كآلة، وهو ما يعنى أنها كغيرها من الآلات من الممكن ترقيعها أو إصلاحها أو تحسينها أو حتى استبدالها. ويرى كابرا أننا لو أردنا أن يتعلم الناس أنهم جزء من العالم الطبيعى وليسوا سادته، فعلينا الإطاحة بالرؤية النيوتنية للعالم ـ الآلة، واستبدالها بمنظور إرشادى جديد.

وأثناء بحث المفكرين الإيكولوجيين عن منظور إرشادى جديد، فقد انجذبوا لأفكار ونظريات متنوعة، مستمدة من العلم الحديث والأساطير القديمة والأديان. وتمثل فكرة **الكلية**(**) القضية الموحِّدة لكل تلك الأفكار، وهى مصطلح صكه عام ١٩٢٦ جان سموتس، وهو جنرال من البوير بجنوب أفريقيا تولى رئاسة الوزراء مرتين. كان سموتس قد استخدم هذا المصطلح ليشير إلى فكرة أن العالم الطبيعى ليس بالإمكان فهمه إلا ككل وليس عن طريق أجزائه المفردة. وآمن

(*) العلمية: الإيمان أن المنهج العلمى هو الوسيلة الوحيدة المتحررة من القيم الموضوعية لإقامة الحقيقة وأنه قابل للتطبيق على كل مجالات التعلم.

(**) الكلية: الإيمان بأن الكل أكثر أهمية من أجزائه؛ وتستدعى أن فهم الشىء يكون من خلال دراسة العلاقة بين الأجزاء.

سموتس أن العلم يرتكب خطيئة الاختزالية، أى أنه يختزل كل شىء يدرسه إلى أجزاء منفصلة ويحاول فهم كل جزء فى ذاته. وفى مقابل ذلك، ترى الكلية أن كل جزء يغدو له معنى فقط فى علاقته بالأجزاء الأخرى، وفى علاقته بالكل ذاته فى النهاية. وعلى سبيل المثال، سيأخذ الاقتراب الكلى للطب فى اعتباره ليس فقط للوعكات الجسدية، ولكنه سينظر إليها على أنها مظاهر للاختلالات فى التوازن داخل المريض باعتباره كلاً، ومع الأخذ فى الاعتبار للعوامل النفسية والعاطفية والاجتماعية والبيئية لديه.

ورغم انتقاد العديد من الإيكولوجيين للعلم، أشار آخرون منهم إلى أن العلم الحديث قد يقدم منظورًا إرشاديًا جديدًا للفكر الإنسانى. ويؤكد كابرا مثلاً أن الرؤية الكونية الديكارتية - النيوتنية جرى التخلى عنها من قبل العديد من العلماء، وخصوصًا علماء الفيزياء مثله. وخلال القرن العشرين، مع تطور "الفيزياء الجديدة"، قطع علم الفيزياء مسافة طويلة بعيدًا عن الأفكار الآلية والاختزالية لنيوتن. وقد حدث ذلك الاختراق فى بداية القرن العشرين على يد عالم الفيزياء الأمريكى الألمانى - المولد، ألبرت إينشتين، (١٨٧٩ - ١٩٥٥) الذى تحدت نظريته عن النسبية بشكل جذرى المفاهيم التقليدية للزمان والمكان. وجرى دفع جهد إينشتين قدمًا بواسطة نظرية الكوانتم التى طورها علماء الفيزياء مثل نيلز بور (١٨٨٥ - ١٩٥٢) وفرنر هيزنبرج (١٩٠١ - ١٩٧٦). ووفق نظرية الكوانتم، لا يعتبر العالم المادى مجموعة من الجزيئات أو الذرات أو الأجزاء المفردة، ولكنه نظام أو بصورة أكثر تحديدًا شبكة من النظم. وتركز تلك النظرية النظمية للعالم ليس على كتل البناء المفردة وإنما على مبادئ التنظيم داخل النظام؛ وتشدد على العلاقات داخل النظام واندماج العناصر المختلفة فى الكل. وهناك تداعيات راديكالية لتلك النظرة، منها مثلاً استحالة المعرفة الموضوعية لأن نشاط الملاحظة ذاته يغير الشىء الذى تتم ملاحظته. كما أن العالم ليس منفصلاً عن التجربة التى يقوم بها ولكنه يتصل بها بصورة داخلية؛ لذا فالذات والموضوع هما الشىء نفسه. وقاد ذلك هيزنبرج إلى تقديم مبدأ "عدم اليقين"، الذى يعترف بالأثر الملاحظ على ما يقوم بملاحظته.

ويعد الدين مصدرًا بديلاً وثريًا على وجه الخصوص للمفاهيم والنظريات الجديدة. فيسلط كابرا الضوء فى كتابه «طاو الفيزياء» (١٩٧٥) على أوجه تشابه مهمة بين أفكار الفيزياء الحديثة وتلك الخاصة بالروحانية الشرقية. ويرى أن الأديان مثل الهندوسية والطاوية والبوذية، وخصوصًا بوذية تسن، دعت منذ أمد بعيد إلى وحدة أو أحادية الأشياء، وهو اكتشاف لم يصل إليه العلم الغربى إلا فى القرن العشرين. وقد انجذب الكثيرون فى حركة الخضر للروحانية الشرقية، معتبرين إياها فلسفة تعبر عن الحكمة الإيكولوجية وأيضًا طريقة للحياة تشجع على التراحم مع بنى البشر والأجناس الأخرى والعالم الطبيعى. ويؤمن كتاب آخرون أن المبادئ الإيكولوجية موجودة فى الأديان التوحيدية كالمسيحية واليهودية والإسلام، التى تعتبر البشر والطبيعة نتاج الخلق الإلهى. وفى تلك الظروف، ينظر إلى البشر باعتبارهم خلفاء لله على الأرض، يحمل كل منهم واجب رعاية الأرض والحفاظ عليها.

وعلى أية حال، تطورت أكثر المفاهيم نفوذًا بالنسبة للخضر المحدثين بالنظر إلى الأفكار الروحية السابقة على المسيحية، ذلك أن الديانات البدائية عادة ما تسقط أى تمييز بين الحياة البشرية وأية أشكال أخرى لها، ولهذا السبب لا تكون هناك تفرقة بين الأشياء الحية وغير الحية. فكافة الأشياء تعد حية كالأحجار والأنهار والجبال وحتى الأرض ذاتها التى تسمى دائمًا "الأرض الأم". وتتمتع فكرة "الأرض الأم" بأهمية على وجه الخصوص عند الإيكولوجيين الذين يسعون إلى صياغة علاقة جديدة بين البشر والعالم الطبيعى، وخصوصًا من يتعاطفون مع النسوية الإيكولوجية، التى ستناقش لاحقاً فى هذا الفصل. وقد طور جيمس لوفلوك فكرة أن كوكب الأرض حى وأسماها "جايا" على اسم إلاهة الأرض اليونانية. وحسب **افتراض جايا**(*)، تبدى الدائرة الحيوية للأرض والجو والمحيطات والتربة تحديداً نفس نوع السلوك "التنظيم الذاتى" الذى تتسم به أشكال الحياة الأخرى. وقد حافظت جايا على حالة الاتزان "homeostasis"، وهى حالة التوازن الديناميكى، بالرغم من التغيرات الكبرى التى حدثت فى النظام

(*) افتراض جايا: النظرية التى تقضى بأن الأرض تفهم على أحسن وجه باعتبارها كيانًا حيًا يقوم بأنشطة للحفاظ على وجوده.

الشمسى. ولعل أكثر الأدلة أهمية على ذلك هو حقيقة عدم تغير حرارة الأرض وتكوين الغلاف الجوى، رغم ارتفاع حرارة الشمس إلى أكثر من ٢٥ ٪ منذ بدء الحياة.

وتطورت فكرة جايا إلى "إيديولوجيا إيكولوجية" تحمل رسالة مشددة بشأن ضرورة احترام البشر لصحة الأرض ومحافظتهم على جمالها ومواردها. وتحتوى أيضًا على رؤية ثورية للعلاقة بين العالم الحى وغير الحى. لكن فلسفة جايا لا تتناسب دائمًا مع اهتمامات حركة البيئة، فقد رغب الإيكولوجيون السطحيون بصورة نمطية فى تغيير السياسات والمواقف من أجل تأمين استمرار بقاء النوع الإنسانى. فى مقابل ذلك، تعد جايا غير بشرية، كما أن نظرية جايا ترى أن صحة كوكب الأرض أهم من أى جنس مفرد يعيش عليه فى الوقت الحاضر. ويؤكد لوفلوك أن الأجناس التى ازدهرت هى تلك التى ساعدت جايا على تنظيم وجودها، بينما ستفنى على الأرجح تلك الأجناس التى تهدد التوازن الدقيق لجايا، كما يفعل الجنس البشرى حاليًا. ويشدد لوفلوك أيضًا على تمسكه القوى بالعلم، وعلى خلاف آراء الكثيرين فى حركة البيئة، يؤكد على أهمية القوة النووية فى تقديم حل للأزمة البيئية.

الاستدامة

يؤكد الإيكولوجيون أن الافتراض المتجذر فى العقائد السياسية المعتادة، مثلما صاغتها تقريبًا كل الأحزاب السياسية التى تنتمى إلى التيار السائد (يطلق عليها الأحزاب الرمادية)، هو أن الحياة الإنسانية تتضمن إمكانات غير محدودة للنمو والرخاء الماديين. ويضع المفكرون الخضر الرأسمالية والاشتراكية فى خانة واحدة ويصورونهما كأمثلة على "الصناعية". وهناك استعارة ذات تأثير هائل على وجه الخصوص بالنسبة للحركة البيئية، ألا وهى "سفينة الفضاء: الأرض" لأنها تؤكد على مفهوم الثروة المحدودة والقابلة للنفاذ. وكان أول من اقترح فكرة تصور الأرض كسفينة فضاء هو كينيث بولدنج (١٩٦٦) الذى رأى أن البشر تصرفوا تقليديًا كما لو أنهم يعيشون فى "اقتصاد رعاة البقر"، أى الاقتصاد الذى يتمتع بفرص غير محدودة كالغرب الأمريكى أثناء فترة الحدود الغربية. واستنتج بولدنج أن ذلك شجع، مثلما حدث فى الغرب الأمريكى، "السلوك المستهتر

والمستغل والعنيف". ونظرًا لأن سفينة الفضاء كبسولة فهى نظام "مغلق"، أما النظم "المفتوحة" فهى تتلقى الطاقة أو المدخلات من الخارج؛ فعلى سبيل المثال تدعم الشمس كل الأنظمة الأيكولوجية فى الأرض كالمسطحات المائية والغابات والبحيرات والبحار. ولكن الأنظمة المغلقة، كما تصبح الأرض عندما تصور على أنها سفينة فضاء، تظهر أدلة على **الانحلال**(*)، ذلك أن كل الأنظمة "المغلقة" تميل إلى التحلل أو التفكك لأنها غير مدعومة بواسطة مدخلات تتلقاها من الخارج. ومهما تصرف البشر بحكمة وعناية فسوف تستهلك الأرض والشمس وكل الكواكب والنجوم وتموت بالفعل. وعندما يطبق قانون "الانحلال" على المسائل الاقتصادية والاجتماعية فسوف ينتج نتائج راديكالية للغاية.

وليس هناك مسألة تعكس قانون الانحلال أكثر وضوحًا من "أزمة الطاقة"، فلقد جعل استغلال الفحم والغاز واحتياطيات النفط كلاً من التصنيع والوفرة الجماعية ممكنين، بواسطة توفير الوقود لمحطات الكهرباء والسيارات والطائرات وغيرها. وليس الوقود سوى وقود ناتج عن الحفريات أى نتج عن تحلل أو ضغط الكائنات الحية التى ماتت فى عهود سحيقة القدم، ولذلك فهو وقود غير قابل للتجدد أى بمجرد استخدامه لا يمكن استبداله. ويرى إى إف شوماخر فى كتابه «الصغير جميل» (١٩٧٣) أن البشر ارتكبوا خطأ اعتبار الطاقة "دخل" يزداد بشكل ثابت كل أسبوع أو كل شهر، بدلاً من النظر إليه "كرأسمال طبيعى" عليهم أن يعيشوا عليه. وسمح ذلك الخطأ للطلب على الطاقة أن يتعاظم، خصوصًا فى البلدان الغربية الصناعية، فى وقت كانت مصادر الطاقة المحدودة تقترب من النفاد، ومن غير المتصور أن تستمر حتى نهاية القرن الحالى. ومع اقتراب سفينة الفضاء من نهاية "عصر وقود الحفريات"، فإنها تقترب أيضًا من التفكك لأنه لا توجد حتى الآن مصادر بديلة للطاقة لتعويض الفاقد فى الفحم والنفط والغاز.

ولا يقتصر الأمر على إخفاق البشر فى إدراك أنهم يعيشون وسط القيود المفروضة من قبل النظام الإيكولوجى "المغلق" ولكنهم أيضًا لعبوا من دون حكمة دور الغزاة فى نهبهم للموارد. وقد بلور جاريت هاردين (١٩٦٨) نموذجًا مؤثرًا على وجه الخصوص لتفسير سبب حدوث الاستغلال الزائد على الحد للموارد

(*) الانحلال: ميل للتحلل أو التفكك تظهره كل النظم "المغلقة".

البيئية، وذلك على شكل "مأساة المشاع". ويبين مفهوم "مأساة المشاع" عدم الحصانة البيئية التى تنشأ عندما يغدو بمقدور الناس الحصول بشكل غير مقيد على الموارد الجماعية. إذ تشجع أسهم الأرض المشتركة (المشاع) والمصائد المشتركة (المشاع) الأفراد على التصرف بطرق عقلانية ساعية نحو المصلحة الذاتية، يستغل وفقًا لها كل فرد الموارد المتاحة لإشباع احتياجاته واحتياجات أسرته ومجتمعه. وعلى أية حال، فإن المحصلة الجماعية لهذا السلوك الفردى مدمرة، حيث تتناقص أو تُنهب الموارد الحيوية التى يعتمد عليها الجميع. ولذلك يعد السلوك الفردى العقلانى هازمًا لذاته (self-defeating) ويقود إلى غايات "لا عقلانية"، وهكذا يسلط مفهوم "مأساة المشاع" الضوء على سلوك الأفراد داخل الجماعات، وتصرفات الجماعات داخل المجتمع، وأيضًا الاستراتيجيات التى تتبناها الدول داخل النظام الدولى أو العالمى. كما يبرز المفهوم أيضًا لماذا يكون من الصعب دائمًا التعامل مع المشكلات البيئية على أى مستوى. ولذلك فعلى أى حل فعال للأزمة البيئية أن يقدم وسيلة للتعامل مع "مأساة المشاع".

غير أن الاقتصاد الإيكولوجى لا يدور فقط حول التحذيرات والتهديدات، لكنه يتضمن حلولاً أيضًا. فقد يكون الانحلال عملية حتمية لكن آثارها يمكن إبطاؤها أو تأخيرها بشكل فعال لو قامت الحكومات والمواطنون باحترام المبادئ الإيكولوجية. ويجادل الإيكولوجيون أن النوع الإنسانى سيبقى ويزدهر، فقط إذا اعترف أنه مجرد عنصر واحد فى الدائرة الحيوية، وأن الحياة الإنسانية لن تدعمها إلا دائرة حيوية صحية ومتوازنة. وعلى ذلك يجب الحكم على السياسات والأفعال من خلال مبدأ **الاستدامة**(*)، الذى يضع حدودًا واضحة على الطموحات الإنسانية والأحلام المادية، لأنه يتطلب تقليص ضرر الإنتاج الصناعى بالنظام الإيكولوجى العالمى الهش إلى أقل قدر ممكن. وعلى سبيل المثال، يجب أن تقوم سياسة الطاقة المستدامة على الخفض الدراماتيكى فى استعمال وقود الحفريات والبحث عن مصادر طاقة بديلة ومتجددة كالطاقة الشمسية وقوة الرياح والأمواج. وتلك مصادر مستدامة بطبيعتها ويمكن التعامل معها "كدخل" وليس "كرأسمال طبيعى".

(*) الاستدامة: قدرة النظام على الحفاظ على صحته وعلى استمراره فى البقاء خلال فترة من الزمن.

وتتطلب الاستدامة على أية حال ليس مجرد فرض سيطرة الحكومة أو أنظمة الضرائب لتحقيق استخدام أكثر عقلانية للموارد الطبيعية، وإنما تبنى على مستوى أعمق اقترابًا بديلاً للنشاط الاقتصادى. وذلك تحديدًا هو ما سعى شوماخر (١٩٧٣) لتقديمه بفكرته عن "الاقتصاد البوذى"، الذى يقوم على مبدأ "حق الإعاشة" ويقف فى تناقض صارخ مع النظريات الاقتصادية المعتادة، التى تفترض أن الأفراد لا يسعون إلا إلى تعظيم منافعهم. ويؤمن البوذيون أنه بالإضافة إلى إنتاج السلع والخدمات يسهِّل الإنتاج نمو الشخصية عن طريق تنمية المهارات والمواهب، ويساعد على التغلب على التمركز حول الأنا من خلال خلق روابط اجتماعية وتشجيع الناس على العمل سويًا. وتبعد تلك النظرة الاقتصاد مسافة كبيرة عن ولعه الحالى بخلق الثروة، وهو ولع يعتقد الإيكولوجيون أنه لم يبد إلا اهتمامًا بسيطًا بالطبيعة أو بالبعد الروحانى للحياة الإنسانية.

وهناك جدال ضخم حول ما يعنيه ذلك فى الممارسة، ذلك أن من يطلق عليهم الخضر "الشاحبون"، الذين يشار إليهم فى ألمانيا بالواقعيين (Realos)، يوافقون على فكرة "النمو المستديم"، وتعنى فى الواقع الإثراء ولكن بمعدل بطىء. وذلك يؤدى إلى أن الرغبة فى الرخاء المادى يمكن موازنتها مقابل تكلفتها البيئية. وأحد الطرق التى يتحقق بها ذلك هو حدوث تغيرات فى نظام الضرائب إما بوضع عقوبة للتلوث وعدم تشجيعه أو بخفض استخدام الموارد المتناهية. لكن الخضر "الداكنين"، ويشار إليهم فى ألمانيا بالأصوليين (Fundis) يرون أن تلك الآراء ليست ببساطة راديكالية بالقدر الكافى. ومن وجهة نظرهم، لا يعبأ مفهوم النمو المستديم بالمخاوف البيئية، فى حين أنه يسمح للبشر بمواصلة حياتهم كما لو كان لا يوجد خطأ. وإذا كان أصل الأزمة الإيكولوجية، كما يصر الخضر الداكنون، يوجد فى المادية والاستهلاكية والتمسك بالنمو الاقتصادى، فإن الحل هو "معدل نمو صفر" وإقامة "عصر ما بعد صناعى" يعيش فيه الناس فى مجتمعات ريفية صغيرة ويعتمدون على المهارات الحرفية ويعنى ذلك رفضًا شاملاً وجذريًا للصناعة والتكنولوجيا الحديثة، أى "العودة إلى الطبيعة" بصورة حرفية.

تهتم سياسة الإيكولوجيا بكل أشكالها بدفع التفكير الأخلاقى فى عدد من الاتجاهات الجديدة، وذلك لأن النظم الأخلاقية المعتادة متمركزة حول الإنسان بصورة واضحة، وتتمحور حول المتعة والاحتياجات والمصالح المتعلقة بالبشر. وحسب تلك الفلسفات، يتمتع العالم غير الإنسانى بقيمة بالقدر الذى يحقق فيه الغايات الإنسانية فقط. ولعل إحدى المسائل الأخلاقية التى يخوض فيها الإيكولوجيون الإنسانيون أو "السطحيون" بشكل مكثف هى مسألة التزاماتنا الأخلاقية تجاه الأجيال المستقبلية. ذلك أن من طبيعة المسائل البيئية أن كثيراً من تداعيات أفعالنا لا تظهر إلا بعد عقود أو حتى قرون قادمة. فعلى سبيل المثال، لماذا نقلق بشأن تراكم المخلفات النووية إذا كانت الأجيال التى ستتعامل مع ذلك لم تولد بعد؟ ذلك أن الاهتمام بمصالحنا أو ربما بمصالح أسرتنا المباشرة وأصدقائنا تمتد فى المستقبل لمسافة بسيطة. ولذلك لزم على الإيكولوجيين أن يوسعوا مفهوم المصالح الإنسانية ليشمل الجنس الإنسانى ككل، دون تفرقة بين الجيل الحاضر والأجيال القادمة، التى ولدت والتى لم تولد بعد. وهذا "التوجه المستقبلى" يمكن تبريره بطرق مختلفة، ذلك أن المحافظين الإيكولوجيين مثلاً قد يربطونه بالتقاليد والاستمرارية، وبفكرة أن الجيل الحاضر هو مجرد "أمين" على الثروة التى أنتجتها الأجيال الماضية، ولذلك يجب عليه الحفاظ عليها لمنفعة الأجيال المستقبلية. أما الاشتراكيون الإيكولوجيين فقد يعتقدون أن العناية بالأجيال المستقبلية هى مجرد انعكاس لحقيقة أن التعاطف وحب الإنسانية يمتدان عبر الزمان، مثلما يخترقان الحدود القومية والإثنية والنوعية وغيرها.

ويتعلق الارتباط البديل للأخلاق البيئية بتطبيق المعايير الأخلاقية والقيم التى تطورت فيما يتصل بالبشر على الأجناس والكائنات الأخرى. ولعل أشهر محاولة للقيام بذلك اتخذت شكل "حقوق الحيوان". وكان لدفاع بيتر سينجر (١٩٧٥) عن رفاهية الحيوان تأثير هائل على حركة تحرير الحيوان النامية، فقد رأى سينجر أن العناية التى لا تنبع من المصلحة وبرفاهية الأجناس الأخرى تنبع من حقيقة أنها ككائنات لها إحساس قادرة على الشعور بالمعاناة. وأشار اعتماداً على المذهب النفعى أن الحيوانات كالبشر لها مصلحة فى تجنب الألم الجسدى، ولذلك أدان

أية محاولة لوضع مصالح البشر فوق مصالح الحيوان باعتبارها "**التحيز النوعى**(*)". غير أن العناية التى لا تنبع من المصلحة بالأجناس الأخرى لا تستدعى المساواة فى المعاملة، ولا تنطبق أطروحة سينجر على أشكال الحياة الخالية من الإحساس كالأشجار والأحجار والأنهار. ويضاف إلى ذلك أن الأمر الأخلاقى هو تجنب المعاناة، مع إيلاء الاهتمام بوجه خاص للحيوانات الأكثر تطورًا والواعية بذاتها، خاصة القرود الضخمة. وعلى جانب آخر، تستدعى أطروحة سينجر وجوب منح درجة أقل من الاهتمام الأخلاقى للأجنة البشرية وللمعوقين ذهنيًا الذين يفتقدون القدرة على الشعور بالمعاناة (Singer, 1993).

وبالرغم من ذلك، يذهب الموقف الأخلاقى للإيكولوجيا "العميقة" خطوة أبعد، بالإشارة إلى أن الطبيعة لها قيمة فى حد ذاتها، أى أن لها قيمة داخلية. ومن هذا المنطلق، لا ترتبط الأخلاق البيئية بالفاعلية الإنسانية ولا يمكن أن تصاغ ببساطة بتعميم القيم الإنسانية على العالم غير الإنسانى. وقد حاول جودين (١٩٩٢) مثلاً أن يطور نظرية خضراء للقيم، تؤكد أن الموارد ينبغى أن تكون لها قيمة لأنها تنتج تحديدًا عن عمليات طبيعية وليس عن أنشطة إنسانية. ولكن لأن تلك القيمة تنبع من حقيقة أن اللاندسكيب الطبيعى يساعد الناس على أن يعثروا على "معنى ونمط لحياتهم" وأن يقدروا "شيئًا أكبر" من أنفسهم، فهو يحتوى بقايا للمذهب الإنسانى لا تُرضى بعض الإيكولوجيين العميقيين. وقد صاغ التعبير الكلاسيكى عن ذلك الموقف الراديكلى ألدو ليوبولد فى كتابه دليل بلاد الرمال (١٩٤٨ ـ ١٩٦٨) فى شكل "أخلاق الأرض": يكون الشىء صحيحًا إذا حافظ على تكامل واستقرار وجمال المجتمع الحى ويكون خاطئًا إذا مال إلى خلاف ذلك. وهكذا تم تصور الطبيعة ذاتها كمجتمع أخلاقى، وهو ما يعنى أن البشر ليسوا أكثر من "مواطنين واضحين" لا يتمتعون بحقوق أو يستحقون الاحترام أكثر من أى عضو آخر فى المجتمع. ويستدعى ذلك الموقف الأخلاقى "**المساواة بين الكائنات الحية**"(**) "Biometric equality"، وعبر أرنى ناس عن ذلك

(*) التحيز النوعى: الإيمان بتفوق أحد الأنواع على الأخرى من خلال إنكار أهميتها الأخلاقية.

(**) المساواة بين الكائنات الحية: المبدأ الذى يقضى بأن كل الكائنات الحية فى الدائرة الإيكولوجية تتمتع بنفس القيمة الأخلاقية، وأن كلاً منها يمثل جزءًا من كل متصل الأجزاء.

"بالمساواة فى حق الحياة والازدهار"، كما يستدعى ذلك أيضًا تأييد "التنوع العضوى"، على أساس أنه كلما اتسع نطاق التنوع داخل المجتمع الحى، كلما صار هذا المجتمع أكثر صحة واستقرارًا.

تحقيق الذات

نظرًا لأن واحدة من القضايا الثابتة فى الإيكولوجية هى رفض المصلحة الذاتية للبشر والجشع المادى، فقد سعت إلى تطوير فلسفة بديلة تربط بين الإشباع الشخصى والتوازن مع الطبيعة. ويرتبط نمو الاهتمام بالقضايا البيئية منذ ستينيات القرن العشرين بوجه عام بظاهرة **ما بعد المادية**(*) (Ingelhart, 1977). وتقوم فكرة ما بعد المادية بشكل فضفاض على تصور أبراهام ماسلو (١٩٠٨ ـ ١٩٧٠) عن "هرم الحاجات"، التى تضع الحاجة للتقدير و**لتحقيق الذات**(**) فوق الاحتياجات المادية أو الاقتصادية. ويتبع ذلك فى حين تولد ظروف الندرة المادية النزعات الأنانية ومحبة التملك، تسمح ظروف الرخاء واسع الانتشار للأفراد بالتعبير عن اهتمام أكبر بقضايا ما بعد مادية أو قضايا "نوعية الحياة". وتتعلق تلك القضايا بصورة نمطية بالأخلاق والعدالة السياسية والإشباع الشخصى، وتتضمن المساواة بين النوعين والسلام العالمى والتوافق العرقى والإيكولوجيا وحقوق الحيوان. وبهذا المعنى، يمكن اعتبار الإيكولوجية واحدة من الحركات الاجتماعية "الجديدة" التى ظهرت فى النصف الثانى من القرن العشرين، والتى تلتزم بشكل واسع بأجندة اليسار الجديد التى ترفض القيم الهيراركية والمادية والأبوية للمجتمع التقليدى.

وبدرجة أكبر من أى من الحركات الاجتماعية الجديدة الأخرى، اتبعت الإيكولوجية التفكير الراديكالى التجديدى بخصوص طبيعة الأحاسيس الإنسانية وتحقيق الذات. وعلى سبيل المثال، سيتعاطف كل الإيكولوجيين بعض الشىء مع الرؤية التى تقضى بأن التنمية الإنسانية صارت غير متوازنة بصورة خطرة،

(*) ما بعد المادية: النظرية التى تقضى بأن مع انتشار الوفرة المادية تحل القضايا والاهتمامات المتصلة بنوعية الحياة محل القضايا والاهتمامات الاقتصادية.

(**) تحقيق الذات: الإشباع الشخصى الذى ينشأ بواسطة تهذيب الأحاسيس، ويرتبط عادة بتجاوز الأنانية والمادية.

فالبشر يتمتعون بمعرفة عملية وثروة مادية هائلة، لكنهم يملكون معرفة أخلاقية بدرجة أقل بكثير. واكتسب النوع الإنسانى القدرة على تحقيق طموحاته المادية، ولكن ليست لديه الحكمة التى يثير بها تساؤلات بصدد ما إذا كانت تلك الطموحات نافعة أو حتى عاقلة. ومثلما حذر شوماخر (١٩٧٣): "إن الإنسان الآن أذكى من أن يعيش من دون حكمة، غير أن بعض الإيكولوجيين الإنسانيين أو السطحيين تساورهم شكوك جادة عندما يجذب هذا السعى للحكمة الأيديولوجية الإيكولوجية تجاه مجالات الروحانية الدينية أو أفكار العصر الجديد (New Age). وبالرغم من ذلك يعتنق العديد من الخضر، خصوصًا من ينتسبون إلى الإيكولوجيا العميقة، رؤى كونية مختلفة تمامًا عن تلك التى سادت تقليديًا الفكر السياسى فى الغرب المتطور. وهذا هو أساس "نقلة فى المنظور الإرشادى (البرادايم)" - حسبما يرون - التى تهدف الإيكولوجية إلى إحداثها، والتى من دونها سيكون مصيرها تكرار أخطاء السياسة "القديمة"، لأنها لن تستطيع تجاوز مفاهيم وافتراضات تلك السياسة.

ويشعر الإيكولوجيون العميقون بالسعادة عادة عندما يقرون أن هناك بُعدًا روحيًا، بصورة ما، لنظرتهم للسياسة. فليس القرب من الطبيعة مجرد موقف نظرى أو وضع أخلاقى؛ ولكنه فى عمقه خبرة إنسانية، ألا وهى الوصول إلى "الوعى البيئى" أو "الذات الإيكولوجية". ويزعم الفيلسوف الأسترالى وارويك فوكس (١٩٩٠) أنه ذهب إلى ما وراء الإيكولوجيا العميقة باعتناقه "الإيكولوجيا المتجاوزة للذات"، التى يعد جوهرها تحقيق "كينونة الأشياء" أى تحقيق أن البشر وكل الكيانات الأخرى جزء من واقع واحد فى طريقه للتكشف. وعند المفكر ناس، يتم الوصول إلى تحقيق الذات من خلال التماهى الأوسع والأعمق مع الآخرين. وعادة ما تتشكل تلك الأفكار بواسطة الديانات الشرقية، وخصوصًا بواسطة البوذية التى تقوم بذلك بصورة عميقة والتى يتم تصويرها على أنها فلسفة إيكولوجية فى حد ذاتها.

وإحدى العقائد الأساسية للبوذية هى فكرة "اللانفس" أى أن الذات الفردية خرافة أو وهم، وأن اليقظة أو التنوير يتعلق بتجاوز الذات والاعتراف بأن كل شخص متصل بكل الأشياء الحية الأخرى وبالكون ذاته. ويمكن تطوير ذلك إلى

نوع من الفردية الكلية التى تتساوى فيها الحرية مع خبرة "الوجود" وتحقيق الكلية العضوية. وقد قدم تلك الأفكار المحلل النفسى والفيلسوف الاجتماعى الألمانى إريك فروم (١٩٠٠ ـ ١٩٨٠) فى كتابه «الامتلاك أو الوجود» (١٩٧٩). ويصور فروم "الامتلاك" كموقف ذهنى يسعى للإشباع عن طريق الاكتساب والسيطرة، وهو ما ينعكس بوضوح فى الاستهلاكية والمجتمع المادى. وفى مقابل ذلك، يستقى "الوجود" الإشباع من الخبرة والتشارك وهو ما يقود إلى نمو الشخصية واليقظة الروحية.

الطبيعة والسياسة

وينأى الإيكولوجيون العميقون نمطيًا عن العقائد السياسية المعتادة باعتبارها أشكالاً من المركزية البشرية، يجسد كل منها تحيزًا مضادًا للطبيعة. ويدعون أنهم طوروا نموذجًا إرشاديًا جديدًا تمامًا (رغم أن الكثيرين منهم يرفضون مصطلح الأيديولوجيا لارتباطه بالتفكير المتمركز حول الإنسان) من خلال التطبيق الراديكالى للمبادئ الإيكولوجية والكلية. ومع ذلك، يستمد مفكرون إيكولوجيون أو بيئيون آخرون إلهامهم، بدرجة تزيد أو تنقص، من التقاليد السياسية الراسخة. ويقوم هذا الموقف على الاعتقاد أن تلك التقاليد تتضمن قيمًا ومذاهب قادرة على استيعاب رؤية إيجابية للطبيعة غير الإنسانية، وعلى تسليط الضوء على سبب حدوث الأزمة الإيكولوجية وكيفية التعامل معها. وبهذا المعنى، يجوز النظر إلى الإيكولوجية كالقومية والنسوية كأيديولوجيا بينية. كما ادعى المحافظون والفاشستيون والاشتراكيون والفوضويون والنسويات والليبراليون، فى أوقات مختلفة، أن لديهم تعاطفًا خاصًا مع البيئة. وعلى أية حال، فقد قاموا بالاعتماد على الأفكار الإيكولوجية لمساندة أهداف سياسية مختلفة للغاية. ولعل أهم تلك التقاليد الفرعية داخل الإيكولوجية هى التالى:

- الإيكولوجية اليمينية.
- الاشتراكية الإيكولوجية.
- الفوضوية الإيكولوجية.
- النسوية الإيكولوجية.

الإيكولوجية اليمينية

إن المظاهر الأولى للإيكولوجية السياسية كان لها توجه يمينى أساسى (Bramwell,1989)، وقد تبين ذلك بأكثر الصور دراماتيكية عن طريق ظهور شكل من الإيكولوجية الفاشستية أثناء الحقبة النازية فى ألمانيا. وكان أبرز معتنقيها والتر داريه، الذى كان وزير الزراعة فى حكم هتلر (١٩٣٣ ـ ١٩٤٢) وشغل أيضًا منصب زعيم الفلاحين فى الحزب النازى. فقد تولد عن خبرة التصنيع السريع فى ألمانيا فى أواخر القرن التاسع عشر حركة قوية "للعودة إلى الأرض"، التى كانت جذابة بشكل خاص للطلبة وللشباب الصغار. وكانت حركة الشباب الألمانية قد تطورت عن «الطيور الموسمية ـ Wandervoegel"، وهى جمعيات الطلبة الألمان التى انطلقت نحو الغابات والجبال هربًا من الاغتراب فى الحياة الحضرية. وشكلت أفكار داريه خليطًا من العنصرية النوردية (انظر ثبت المذاهب، ص. ق) وإضفاء الطابع المثالى على الحياة الريفية أو الفلاحية، وأدمج هذا الخليط فى فلسفة "الدم والأرض" الزراعية التى تقاطعت فى عدة نقاط مع الاشتراكية القومية. وكقائد فلاحى، كان داريه مسئولاً عن إدخال قانون المزرعة الوراثية، الذى منح ملاك المزارع المتوسطة وصغيرة الحجم ضمانًا كاملاً للإيجار، وكذلك عن إقامة برنامج الغذاء القومى لتسويق الإنتاج الزراعى بهدف إبقاء أسعار الغذاء مرتفعة وضمان الرخاء فى الريف.

وبالرغم من علاقاته مع النازيين، تشترك أفكار داريه فى الكثير مع الحركة الخضراء الحديثة. فقد كان مقتنعًا أولاً أن الحياة التى يحياها الإنسان بالقرب من الطبيعة وعلى الأرض يمكن أن تحقق الاكتمال بصورة حقة، ولذلك كان يرغب فى إعادة خلق ألمانيا الفلاحية. وكانت أفكار الإيكولوجيين المحدثين مثل إدوارد جولد سميث (١٩٨٨) بمثابة رجع الصدى لأفكار داريه، ويزيد على ذلك أن داريه صار مؤيدًا قويًا للزراعة العضوية، التى تستخدم الأسمدة الطبيعية فقط كروث البهائم. آمن داريه بوجود دورة عضوية من الحيوان ـ التربة ـ الغذاء ـ البشر، التى قام باكتشافها فى أعمال الفيلسوف والتربوى النمساوى رودلف شتايز (١٨٦١ ـ ١٩٢٥) وفى حركة الأنثروبوسوفى "حكمة الإنسان". وتجسد الزراعة العضوية المبادئ الإيكولوجية ومن ثم أصبحت مكونًا رئيسيًا لفكرة الزراعة

صديقة البيئة. وقد ساعدت الأيديولوجيا الفلاحية لداريه النازيين أثناء الرايخ الثالث على ضمان التأييد المنضبط لها فى الريف الألمانى. غير أن النظام النازى لم يقم فى الممارسة سوى بالقليل لتحقيق أحلام داريه بإقامة ألمانيا الفلاحية القوية. فرغم تمسك هتلر بفكرة "الدم والأرض"، فإن هوسه بالتوسع العسكرى أدى إلى تكثيف عملية التصنيع فى ألمانيا وجلب الفقر على الريف.

وبالنسبة لليمين "الناعِم"، أبدى المحافظون أيضًا تعاطفًا مع المسائل البيئية وذلك لسببين. أولهما، تستلهم المحافظة الإيكولوجية علاقة ارتباط وحنين رومانسى لطريقة الحياة فى الريف التى يهددها نمو المدن والعواصم، وهى رد فعل واضح ضد التصنيع وفكرة "التقدم". ولا تتطلع إلى بناء مجتمع ما بعد صناعى يقوم على مبادئ التعاون الإيكولوجى، ولكنها تسعى للعودة إلى المجتمع ما قبل الصناعى المألوف أو الحفاظ عليه. وتركز تلك المشاعر البيئية نمطيًا على قضية الحفاظ على البيئة وعلى محاولات حماية التراث الطبيعى - الأراضى المشجرة والغابات وما إلى ذلك - وكذلك التراث المعمارى والاجتماعى. ولذلك يرتبط الحفاظ على الطبيعة بالدفاع عن القيم والمؤسسات التقليدية. ثانيًا، يتبنى المحافظون حلولاً تقوم على السوق الحر للمشكلات البيئية، حتى إنهم يعتنقون فكرة "الرأسمالية الخضراء". وتتضمن حلول قضايا البيئة القائمة على السوق إقامة أبنية ضريبية تعطى حوافز للسلوك الفردى ولسلوك الشركات المساند للإيكولوجيا، وكذلك برامج **الاتجار فى الانبعاثات**(*) كتلك التى اقترحها بروتوكول كيوتو. وتقوم المصداقية الخضراء للرأسمالية على كل من رغبتها فى الاستجابة للمستهلكين من أصحاب الوعى الإيكولوجى المتزايد بإنتاج سلع وتكنولوجيا جديدة، واعترافها كذلك بأن الربحية طويلة الأمد للشركات لا يمكن ضمانها إلا فى سياق التنمية المستدامة.

الاشتراكية الإيكولوجية

هناك تيار اشتراكى متميز داخل الحركة الخضراء، وهو تيار غالب على وجه الخصوص لدى الخضر الألمان، الذين كان العديد من قادتهم أعضاء سابقين فى

(*) الاتجار فى الانبعاثات: اقتراب يقوم على ميكانيزمات السوق للسيطرة على التلوث باستخدام الحوافز الاقتصادية لخفض انبعاث الملوثات (المترجم).

جماعات اليسار المتطرف. وتتغذى الاشتراكية الإيكولوجية على الاشتراكية الرعوية لمفكرين من أمثال ويليام موريس، الذى امتدح فضائل المجتمعات المهنية صغيرة الحجم التى تعيش بالقرب من الطبيعة. غير أن الاشتراكية الإيكولوجية ارتبطت عادة بالماركسية، فعلى سبيل المثال يجادل رودلف بارد (١٩٨٢)، وهو اشتراكى إيكولوجى بارز فى ألمانيا، أن السبب الأصلى للأزمة البيئية هو الرأسمالية. ذلك أن العالم الطبيعى جرى نهبه نتيجة للتصنيع، ولكن ذلك مجرد نتاج لسعى الرأسمالية الذى لا يهدأ وراء الربح، ولذلك تتميز الرأسمالية ليس فقط بالصراع الطبقى، ولكن أيضًا بتدمير البيئة الطبيعية. إن كلاً من العمل البشرى والعالم الطبيعى يتم استغلالهما لأنهما يعاملان ببساطة كموارد اقتصادية، وأية محاولة لإصلاح البيئة يجب أن ترتبط بعملية راديكالية للتغير الاجتماعى قد يطلق عليها البعض الثورة الاجتماعية.

إن القضية المركزية للاشتراكية الإيكولوجية هى فكرة أن الرأسمالية هى عدوة البيئة، بينما الاشتراكية صديقتها. لكن تلك الصيغة تتضمن، كما هى الحال مع النسوية الاشتراكية، توترًا بين عنصرين، هما هذه المرة الأولويات "الحمراء" والأولويات "الخضراء". فلو أن الكارثة البيئية ليست أكثر من نتاج فرعى للرأسمالية، ستعامل المشكلات البيئية فى أحسن الأحوال بإلغاء الرأسمالية أو على الأقل ترويضها. ولهذا لا ينبغى على الإيكولوجيين أن يشكلوا أحزابًا خضراء منفصلة أو منظمات ذات اهتمامات بيئية محدودة، بل يجب أن يعملوا من داخل الحركة الاشتراكية الأوسع ويتعاملوا مع القضية الحقيقية، ألا وهى النظام الاقتصادى. ومن ناحية أخرى، صار ينظر للاشتراكية أيضًا على أنها عقيدة سياسية "مؤيدة للإنتاج"، أى أنها تعتنق استغلال ثروة الأرض، رغم أن ذلك من أجل خير الإنسانية، وليس لخير الطبقة الرأسمالية فحسب. وقد اتسمت الأحزاب الاشتراكية بالبطء فى تنبيهها لسياسات بيئية لأنها لا تزال كغيرها من الأحزاب "الرمادية" تقيم جاذبيتها الانتخابية على الوعود بالنمو الاقتصادى. ونتيجة لذلك، تردد الإيكولوجيون عادة فى إخضاع الأخضر للأحمر، ومن هنا إعلان الخضر فى ألمانيا أنهم لا يمينيين ولا يساريين. وتوصل الاشتراكيون الإيكولوجيون من أمثال بارد (١٩٨٤) إلى النتيجة القائلة بأن الأزمة الإيكولوجية صارت ملحة لدرجة أنها يجب أن تعلو على قضية الصراع الطبقى.

ويرى الاشتراكيون الإيكولوجيون أن الاشتراكية ذات توجه إيكولوجى بصورة طبيعية، فلو أن الثروة كانت ملكية عامة لكانت ستستخدم من أجل صالح الجميع، وهو ما يعنى من أجل المصالح طويلة الأمد للإنسانية. ولكن من غير المحتمل أن يكون بالإمكان حل المشكلات الإيكولوجية ببساطة عن طريق تغيير نظام ملكية الثروة. وقد اتضح ذلك بشكل هائل من خبرة اشتراكية الدولة فى الاتحاد السوفيتى وأوروبا الشرقية، التى أدت إلى نشوء بعض المشكلات البيئية الأكثر صعوبة على مستوى العالم. وتضم الأمثلة على ذلك بحر الآرال فى آسيا الوسطى، الذى كان فى أحد الأيام رابع أكبر بحيرة فى العالم لكنه انكمش إلى نصف حجمه الأصلى نتيجة تغيير مسار نهرين، وكذلك انفجار تشيرنوبل النووى فى أوكرانيا عام ١٩٨٦.

الفوضوية الإيكولوجية

ربما كانت الفوضوية هى الأيديولوجيا التى تمتلك أفضل زعم بأنها حساسة تجاه المسائل البيئية. فقبل نشر كتاب «الربيع الصامت» لراشيل كارسون، بشهور أنتج موراى بوكشى كتابه «بيئتنا الاصطناعية» (١٩٢٦ ـ ١٩٧٥). ويعترف الكثيرون فى حركة الخضر بما يدينون به الشيوعيين الفوضويين فى القرن التاسع عشر، وخصوصًا بيتر كروبتكين. ويرى بوكشين أن هناك تناظرًا واضحًا بين الأفكار الفوضوية والمبادئ الإيكولوجية، كما وردت فى فكرة "الإيكولوجيا الاجتماعية"، التى تدل على الإيمان بأن التوازن الإيكولوجى هو أضمن أساس للاستقرار الاجتماعى. ويؤمن الفوضويون بمجتمع اللادولة حيث ينشأ التوافق عن الاحترام المتبادل والتضامن الاجتماعى بين البشر، ويكمن ثراء مثل هذا المجتمع فى تنوع وتعدديته. وكذلك يؤمن الإيكولوجيون أن التوازن أو التناغم ينشأ تلقائيًا فى الطبيعة، على هيئة أنظمة إيكولوجية، وأن تلك الأنظمة كالتجمعات الفوضوية لا تتطلب سلطة أو سيطرة خارجية. وهكذا يتوازى الرفض الفوضوى للحكومة فى المجتمع البشرى مع تحذيرات الإيكولوجيين بشأن "الحكم" البشرى داخل العالم الطبيعى. ولذلك يماثل بوكشين بين التجمع الفوضوى والنظام الإيكولوجى ويشير إلى أن كليهما يتسم باحترام مبادئ التنوع والتوازن والتناغم.

وتبنى الفوضويون أيضًا إقامة مجتمعات لا مركزية تنتظم كمجموعة من الكميونات أو القرى، وتكون الحياة فيه قريبة من الطبيعة، ويحاول كل تجمع منها أن يصل إلى درجة عالية من الاكتفاء الذاتى وستكون تلك المجتمعات متنوعة اقتصادياً، ذلك أنها ستنتج الغذاء ونطاقاً واسعاً من السلع والخدمات، ولذل تتضمن الزراعة والعمل الحرفى والصناعات صغيرة الحجم. وسيجعل الاكتفاء الذاتى كل مجتمع يعتمد على بيئته الطبيعية، وهو ما يولد تلقائيًا تصورًا عن العلاقات العضوية والإيكولوجيا. ومن وجهة نظر بوكشين، ستقود اللامركزية إلى "استخدام أكثر ذكاء وحبًا للبيئة".

ومن دون شك، تأثرت نظرة العديد من الإيكولوجيين للمجتمع ما بعد الصناعى بكتابات كروبتكين ووبليام موريس، كما أخذت الحركة الخضراء أفكار اللامركزية والديمقراطية التشاركية والعمل المباشر عن الفكر الفوضوى. وعلى أية حال، حتى عند قبول الفوضوية لما تطرحه من رؤية بصدد مستقبل آمن إيكولوجيًا، فنادرًا ما تُقبل كوسيلة لتحقيق ذلك. فالفوضويون يعتقدون أن التقدم سيكون ممكنًا فقط إذا ما أطيح بالحكومة وبكل أشكال السلطة السياسية. لكن الكثيرين فى الحركة الخضراء يرون الحكومة، خلافًا للفوضويين، فاعلاً يتم من خلاله تنظيم النشاط الجماعى، ولذلك فهى أنسب الوسائل لمواجهة الأزمة البيئية، على الأقل فى المدى القصير. ويخشى هؤلاء أن يؤدى تفكيك أو حتى إضعاف الحكومة إلى إطلاق العنان ببساطة لتلك القوى التى ولدت التصنيع ودمرت البيئة الطبيعية فى المقام الأول.

النسوية الإيكولوجية

تنامت فكرة أن النسوية تقدم اقترابًا متميزًا وقيمًا لقضايا البيئة لدرجة أن النسوية الإيكولوجية صارت واحدة من كبريات المدارس الفلسفية للفكر البيئى. وقضيتها الرئيسية هى أن التدمير الإيكولوجى يجد جذوره فى **الأبوية**(*)، فليست الطبيعة تحت تهديد موجه من النوع الإنسانى ولكن من الرجال ومؤسسات القوة الذكورية. وتتفق النسويات، اللاتى تبنين نظرة أندروجينية أو

(*) الأبوية: تعنى حرفيًا حكم الأب؛ وتؤخذ الأبوية بصورة أكثر عمومية على أنها تدل على سيطرة الرجال وإخضاع النساء فى المجتمع بوجه عام.

لا جنس لها للطبيعة البشرية، على أن الأبوية شوهت غرائز ومشاعر الرجال بفصلهم عن العالم "الخاص" للتغذية وتهيئة المنزل والعلاقات الشخصية. ولذلك يهيئ التقسيم الجنسى للعمل الرجال لإخضاع كل من النساء والطبيعة، والنظر إلى أنفسهم كسادة للاثنين. ومن هذا المنطلق، يمكن تصنيف النسوية الإيكولوجية كشكل مخصوص للإيكولوجيا الاجتماعية، وعلى أية حال، تعتنق العديدات من النسويات الإيكولوجيات النظرة الجوهرية فيما يتصل بأن نظرياتهن تقوم على الاعتقاد بوجود اختلافات أساسية لا تمحى بين النساء والرجال.

وتتبنى هذا الموقف مثلاً مارى دالى فى كتابها «الأنثى الإيكولوجيا» (١٩٧٩)، حيث ترى أن النساء سيحررن أنفسهن من الثقافة الأبوية لو أنهن انحزن إلى "الطبيعة الأنثوية". على أن فكرة الارتباط الداخلى بين النساء والطبيعة ليست جديدة، فقد صورت الديانات ما قبل المسيحية والثقافات "البدائية" الأرض أو القوى الطبيعية كإلهة، وهى فكرة بعثت من جديد من خلال افتراض جايا. وعلى أية حال، تسلط النسويات الإيكولوجيات الضوء على الأساس البيولوجى لقرب النساء من الطبيعة، وخصوصًا حقيقة أنهن يحملن الأطفال ويرضعن الصغار. ويحدد التوجه السياسى ـ الثقافى للنساء حقيقة أنهن لا يمكن أن يعشن منفصلات عن الأرتام والعمليات الطبيعية، ومن هنا تتضمن القيم "الأنثوية" التقليدية التبادلية والتعاون والتغذية، وهى قيم ذات طابع "ناعم" أو إيكولوجى. كما أن فكرة أن الطبيعة مورد ليستغل أو قوة لتخضع هى أكثر إثارة للاشمئزاز لدى النساء منها لدى الرجال، لأنهن يدركن أن الطبيعة توجد فيهن ومن خلالهن، ويشعرن بالحدس أن الاكتمال الشخصى يتحقق من خلال العمل مع الطبيعة وليس ضدها. ولذلك تبشر الإطاحة بالأبوية بإقامة علاقة جديدة تمامًا بين المجتمع البشرى والعالم الطبيعى.

لو أن هناك رابطة جوهرية أو "طبيعية" بين النساء والطبيعة، فستكون العلاقة بين الرجال والطبيعة مختلفة تمامًا. فبينما أن النساء بنات الطبيعة، فالرجال أبناء الثقافة، أى أن عالمهم مصطنع أو من صنع الإنسان أو نتاج الذكاء الإنسانى وليس الإبداع الطبيعى. وفى العالم الذكورى، يوضع العقل فى مرتبة أعلى من الحدس، وتعلو المادية كقيمة على الروحانية، وتعتبر العلاقات الميكانيكية أهم من

العلاقات الكلية، وينعكس ذلك من الناحية السياسية الثقافية فى الإيمان بالكفاح الذاتى والمنافسة والهيراركية. وستغدو تداعيات ذلك بالنسبة للعالم الطبيعى واضحة، فمن هذا المنطلق ستنشئ الأبوية تفوق وسمو الثقافة على الطبيعة، التى لن تكون أكثر من قوة يجب إخضاعها أو استغلالها أو التفوق عليها. وهكذا فإن التدمير الإيكولوجى وعدم المساواة النوعية هما جزء من نفس العملية التى يسيطر فيها الرجال "المثقفون" على النساء "الطبيعيات".

الإيكولوجية فى القرن الواحد والعشرين

تبدو الإمكانات المستقبلية للإيكولوجية فى القرن الواحد والعشرين مرتبطة بحالة الأزمة البيئية والمستوى العام لفهم القضايا والمشكلات البيئية. ومع تراكم الشواهد على تدمير الأرصدة الطبيعية ـ من خلال تغير المناخ الناتج عن الاحتباس الحرارى، والمستويات المتناقصة لخصوبة الرجال بسبب التلوث، وانقراض الأنواع الحيوانية والنباتية وما إلى ذلك ـ فبكل تأكيد سيتكشف البحث عن بديل للصناعية المهوسه بالنمو. ولا يقدم تذبذب أسهم أحزاب الخضر والجماعات البيئية المهتمة بقضية واحدة مؤشرًا يمكن الاعتماد عليه لمعرفة قوة الأفكار والقيم الإيكولوجية. ولعل إحدى المشكلات التى تواجه أحزاب الخضر هو أن التيار السائد فيها فضلاً عن المنافسين الأكبر لها قد تبنوا مواقف مؤيدة للإيكولوجيا، تلك المواقف التى كانت تنتمى بصورة حصرية لأحزاب الخضر. وبالمثل، لا تعكس العضوية ولا قاعدة النشطاء للجماعات البيئية المهتمة بقضية واحدة عدد "رفاق السفر" فى المجتمع بوجه عام ولا التبنى الواسع للممارسات الإيكولوجية كإعادة التدوير واستخدام الغذاء العضوى. ومن الملحوظ أيضًا أن الجماعات البيئية والنشطاء الإيكولوجيين برزوا داخل الحركة الناشئة ضد العولمة. ومن هذا المنظور، لن يكون هناك سوى اختيار محدود أمام النوع الإنسانى حتى يراجع السياسات والممارسات التى جعلت كلاً من النوع الإنسانى والعالم الطبيعى على شفا الدمار.

وعلى أية حال، يواجه النظرية الإيكولوجية عدد من المشكلات، أولها أن من الصعوبة بمكان معرفة كيف يمكن أن تصير الإيكولوجية أيديولوجيا عالمية أصيلة. ففيما يتصل بدول العالم النامى، يبدو أن القيود التى تفرضها

الإيكولوجية ستحرمها من فرصة اللحاق بالغرب. ذلك أن الدول الغربية حققت التنمية عن طريق التصنيع على نطاق ضخم واستغلال الموارد المحدودة والاستعداد لتلويث العالم الطبيعي، وهي ممارسات تسعى البلدان الغربية الآن لمنع العالم النامي من اتباعها. وعلى سبيل المثال، تولد عن التنمية الاقتصادية في الصين تشغيل محطات كهرباء جديدة تعمل بطاقة الفحم بمعدل محطة كل أسبوع في المتوسط خلال عام ٢٠٠٦، الأمر الذي جعل ثماني مدن من أعلى عشر مدن تلوثًا على مستوى العالم تقع في الصين. وعلى أية حال، ليس الغرب الصناعي بأكثر استعدادًا لتبني الأولويات الإيكولوجية بالكامل من العالم النامي، لأن ذلك سيعني أن الغرب كأكبر مستهلك للطاقة والثروات سيتعين عليه التخلي عن الرخاء الذي يتمتع به في الوقت الحالي. ويتضح ذلك من تردد دول كالولايات المتحدة وأستراليا في التوقيع على بروتوكول كيوتو.

ثانيًا، صارت الصناعية والقيم التي تقوم عليها كالفردية التنافسية والاستهلاكية أكثر تحصنًا نتيجة للعولمة الاقتصادية، فالعولمة بهذا المعنى يمكن أن تعتبر شكلاً من الصناعية المفرطة. وبعبارة أخرى، ليس من قبيل المصادفة أن تكون هناك صلات بين الإيكولوجية والحركة المعادية للعولمة. ثالثًا، تحيط الصعوبات برسالة لعداد للنمو الخاصة بالإيكولوجية، فقد تكون سياسة النمو بمعدل صفر أو النمو المستدام غير جاذبة انتخابيًا للشعوب لدرجة أنها ستغدو مستحيلة التحقق بصورة ديمقراطية. رابعًا، قد لا تكون الحركة الخضراء ببساطة سوى نزوة حضرية أي شكل للرومانسية ما بعد الصناعية، الأمر الذي يدل على أن الوعي البيئي مجرد رد فعل مؤقت للتقدم الصناعي وسيكون على الأرجح قاصرًا على الشباب والمتمتعين بالوفرة المادية.

لعل أكثر التحديات التي تواجه الإيكولوجية صعوبة هو نطاق التغيرات التي تدعو لها، فالإيكولوجية - على الأقل في صورة الإيكولوجيا العميقة - أكثر راديكالية من الاشتراكية أو الفاشتسية أو النسوية أو أي من العقائد السياسية الأخرى التي تعرض لها هذا الكتاب. وهي لا تتطلب مجرد تحولات في النظام الاقتصادي أو إعادة ترتيب علاقات القوة داخل النظام السياسي، بل تسعى

لإقامة نمط جديد للوجود أو طريقة مختلفة لفهم الوجود ومعايشته. بل أكثر من ذلك، تتعارض قيمها ونظرياتها وإحساساتها تمامًا مع تلك التى سادت تقليديًا فى المجتمعات الصناعية. ولذلك فإن مشكلة الإيكولوجية هى أنها تقوم على فلسفة غريبة تمامًا عن الثقافة التى يجب أن تؤثر عليها حتى تصير ناجحة، غير أن ذلك قد يكون أيضًا مصدر جاذبيتها.

منظورات عن الطبيعة	
الليبراليون	يرون فى الطبيعة موردًا لإشباع الاحتياجات الإنسانية، ولذلك يندر أن يتساءلوا عن سيطرة الإنسان عليها. وتفتقر الطبيعة إلى القيمة فى ذاتها، لكنها تتمتع بالقيمة عندما يتم تحويلها بواسطة العمل البشرى، أو عندما تسخر لأغراض الإنسان.
المحافظون	يصورون الطبيعة عادة كعامل تهديد وقوة يتسم بالصراع اللاأخلاقى والغلظة التى تشكل الوجود الإنسانى أيضًا. ويمكن أن ينظر إلى البشر كجزء من الطبيعة داخل "السلسلة الكبرى للوجود"، غير أن تفوقهم يتجسد فى مكانتهم كأمناء على الطبيعة.
الاشتراكيون	ينظرون مثل الليبراليين إلى الطبيعة باعتبارها مجرد مورد ويتعاملون معها على هذا الأساس، لكن هناك تيارًا رومانسيًا أو رعويًا داخل الاشتراكية يشيد بجمالها وتناغمها وثرائها، وينظر إلى الاكتمال الإنسانى من خلال القرب من الطبيعة.
الفوضويون	تمسكوا عادة بتلك النظرة للطبيعة التى تشدد على التناغم والنمو التلقائيين. ولذلك تقدم الطبيعة نموذجًا للبساطة والتوازن، اللذين سيغدو البشر حكماء لو طبقوها على التنظيم الاجتماعى من خلال الإيكولوجيا الاجتماعية.

الفاشستيون	تبنوا دائمًا نظرة داكنة وغامضة للطبيعة تشدد على قوة الغريزة والقوى الأولية للحياة، حيث إن الطبيعة قادرة على تطهير البشر من العقلانية المتحللة. وتتصف الطبيعة بالصراع القاسى وبالتجدد الدورى.
النسويات	يرين أن الطبيعة خلاقة وحميدة، وأن النساء بفضل خصوبتهن وقدرتهن على التغذية أقرب للطبيعة وعلى وفاق مع القوى الطبيعية، بينما الرجال، وهم أبناء الثقافة، غير مواكبين للطبيعة أو فى صراع معها.
الإيكولوجيون	ينظرون للطبيعة، وخصوصًا الإيكولوجيين العميقيين ككل متصل الأجزاء يضم البشر وغير البشر وكذلك عالم الجماد. وتعتبر الطبيعة أحيانًا مصدرًا للمعرفة وللحياة الحقة، وينبع الاكتمال البشرى من القرب من الطبيعة واحترامها، وليس من محاولة السيطرة عليها.
الأصولويون الدينيون	يرون طبيعة تعبيرًا عن الخلق الإلهى: فما هو طبيعى إنما هو منحة إلهية، وبينما قد يستدعى ذلك وجوب احترام الطبيعة، فإنه قد يوحى أيضًا أن الطبيعة خلقت خصيصًا من أجل إشباع الغايات الإنسانية.

أسئلة للمناقشة

- كيف يتحدى المنظور المتمركز حول الإيكولوجيا الاقترابات المعتادة للسياسة؟
- هل تعتبر الإيكولوجية "السطحية" تناقضًا فى العبارة؟
- لماذا كان الإيكولوجيون يشعرون بمشاعر متضاربة تجاه العلم؟
- ما سمات الاقتصاد المستدام؟
- كيف وسعت السياسة الإيكولوجية نطاق التفكير الأخلاقى؟
- إلى أى مدى أعاد الإيكولوجيون التفكير فى طبيعة الاكتمال الإنسانى؟
- ما الأيديولوجيات السياسية الأكثر توافقًا مع الإيكولوجية، ولماذا؟
- ما الأيديولوجيات الأقل توافقًا مع الإيكولوجية ولماذا؟
- هل تستطيع السياسة الإيكولوجية أن تكون مجدية انتخابيًا وسياسيًا؟

قراءات إضافية

Baxter, B., *Ecologism: An Introduction* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999). A clear and comprehensive survey of the main components of ecologism that considers its moral, political and economic implications.

Bramwell, A., *Ecology in the Twentieth Century: A History* (New Haven, CT and London: Yale University Press, 1989). A highly influential study of the intellectual and political history of the ecological movement; detailed and provocative.

Capra, F., *The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter* (London: Flamingo, 1997). A bold attempt to develop a new foundation for ecological politics that uses deep ecology as its theoretical paradigm.

Dobson, A., *Green Political Thought*, 4th edn (London: Routledge, 2007). An accessible and very useful account of the ideas behind green politics; sometimes seen as the classic text on the subject.

Dobson, A., *The Green Reader* (London: André Deutsch, 1991). An excellent collection of short extracts from important texts by ecological thinkers; a good basis for further reading.

Eckersley, R., *Environmentalism and Political Theory: Towards an Ecocentric Approach* (London: UCL Press, 1992). A detailed and comprehensive examination of the impact of environmentalist ideas on contemporary political thought.

Marshall, P., *Nature's Web: Rethinking Our Place on Earth* (London: Cassell, 1995). A history of ecological ideas that serves as a compendium of the various approaches to nature in different periods and from different cultures.

الفصل العاشر

الأصولية الدينية

نظرة تمهيدية

تنبع كلمة الأصولية (Fundamentalism) من الأصل اللاتينى (Fundamentum) بمعنى القاعدة، واستخدم المصطلح لأول مرة فى النقاشات داخل الحركة البروتستانتية الأمريكية فى أوائل القرن العشرين. وقد نشر البروتستانتيون التبشيريون بين عامى ١٩١٠ و١٩١٥ سلسلة من المنشورات بعنوان القواعد (Fundamentals) تقر بعصمة الإنجيل أو بحقيقته الحرفية فى وجه التأويلات "الحديثة" للمسيحية.

ويثير مصطلح الأصولية الجدل بدرجة عالية، حيث يرتبط بوجه عام بالتصلب والدوجماتية والسلطوية، ونتيجة لذلك يرفضه الكثيرون ممن يصنفون كأصوليين لأنه مصطلح تبسيطى وتحقيرى، ويفضلون بدلاً منه أن يشيروا لأنفسهم باعتبارهم "أنصار التقاليد" أو "محافظين" أو "تبشيريين" أو "إحيائيين" وما إلى ذلك. ولكن بخلاف المصطلحات البديلة، يتمتع مصطلح الأصولية بميزة أنه يدل على فكرة وجود حركة أو مشروع دينى ـ سياسى، وليس تأكيد الحقيقة الحرفية للنصوص المقدسة (رغم أن ذلك يظل ملمحًا لبعض أشكال الأصولية). ولذلك تتسم الأصولية الدينية برفض التمييز بين الدين والسياسية، فالسياسة هى فى الواقع دين، وهو ما يوحى بأن المبادئ الدينية غير قاصرة على الحياة الشخصية أو "الخاصة"، ولكنها تعتبر مبادئ منظمة للوجود "العام" بما فى ذلك التشريع والسلوك الاجتماعى والاقتصاد والسياسة. وبذلك يمكن التعرف على التيارات الأصولية فى كل الديانات الكبرى فى العالم كالمسيحية والإسلام

والهندوسية واليهودية والبوذية والسيخية. ورغم أن بعض أشكال الأصولية الدينية تتعايش مع التعددية (كالأصولية المسيحية فى الولايات المتحدة والأصولية اليهودية فى إسرائيل مثلاً) لأن أهدافها محدودة ومعينة، هناك أشكال أخرى للأصولية الدينية ثورية (خصوصًا الأصولية الإسلامية) من حيث إنها تهدف إلى إقامة ثيوقراطية، بمعنى إقامة الدولة على أساس المبادئ الدينية وارتباط الوضع السياسى بمكان الفرد فى الهيراركية الدينية.

الجذور والتطور

إن **الأصولية الدينية**(*) من نتاج العالم الحديث، بالرغم من نظرتها المتوجهة للخلف وعدائها الواضح للحداثة، وبالفعل يتعامل معها معظم المعلقين كظاهرة حديثة بصورة مميزة وينكرون وجود نظائر تاريخية لها. من الاستثناءات الممكنة لذلك الواعظ والمعمدانى الألمانى توماس مونتس (١٤٨٩ ـ ١٥٢٥) الذى قاد حرب الفلاحين، وكذلك الإصلاحى البروتستانتى الفرنسى جان كالفن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) 'لذى أقام ثيوقراطية فى جنيف سمحت له بالسيطرة على كل شئون المدينة تقريبًا. وبالمثل لعب البيوريتانيون دورًا مثيرًا فى إشعال الثورة الإنجليزية فى القرن السابع عشر، ودللوا على اهتمامهم "الدنيوى" بإقامة نظام سياسى واجتماعى جديد عن طريق الإبحار لأمريكا الشمالية وتأسيس إنجلترا الجديدة.

وقد أثار تصاعد الأصولية الدينية فى العقود الأخيرة من القرن العشرين حيرة أنصار ما يسمى بأطروحة **العلمنة**(**)، أى الاعتقاد أن التحديث يصحبه بشكل لا يتغير انتصار العقل على الدين وإزاحة القيم الروحانية بواسطة القيم العلمانية. وفى أجزاء عديدة من العالم اكتسبت الحركات الدينية قوة متجددة، ويضاف إلى ذلك أن الإحياء الدينى فى صورته الأصولية اتخذ شكلاً سياسيًا صريحًا. وكان ذلك واضحًا فى سبعينيات القرن العشرين فى الإسلام، وتبين بأكثر الصور دراماتيكية عن طريق الثورة الإسلامية فى إيران عام ١٩٧٩. وخلال

(*) الأصولية: الإيمان بالمبادئ الأصلية أو الأساسية لمعتقد ما يرتبط عادة بالالتزام الصارم ويتجسد أحيانًا فى صورة حماس متهوس (انظر ثبت المذاهب، ص. ط)

(*) العلمنة: انتشار الأفكار والقيم الدنيوية أو العقلانية محل الأفكار والقيم الدينية أو المقدسة.

الثمانينيات، تبين أن ذلك لم يكن تطوراً إسلاميًا خالصًا، حيث ظهرت حركات أصولية فى المسيحية، خصوصًا فى شكل ما يسمى باليمين المسيحى الجديد فى الولايات المتحدة، وفى الهندوسية والسيخية بالهند.

ومن الصعب الخروج بتعميمات عن أسباب المد الأصولى الذى حدث منذ أواخر القرن العشرين، لأنه اتخذ فى مختلف مناطق العالم عقائد سياسية متباينة وأبدى ملامح أيديولوجية متمايزة. غير أن ما هو واضح بالرغم من ذلك هو أن الأصولية تنشأ فى مجتمعات مصابة بمشكلات عميقة، خصوصًا تلك المجتمعات التى تعانى من أزمة هوية فعلية أو متصورة. ولذلك أكد روثفن (٢٠٠٤) أن الأصولية يقودها "البحث عن المعنى" فى عالم يتنامى فيه الشك وعدم اليقين، وهناك تطورات متنوعة ساعدت على خلق ذلك الشك وعدم اليقين وربما كانت أكثر النظريات تأثيراً، وإن كانت ما زالت مثيرة للجدال بشكل عميق، فيما يتصل بتفسير ظهور الأصولية الدينية هى فكرة صمويل هنتنجتون (١٩٩٦) عن "صدام الحضارات".

ويربط هذا الطرح بين ظهور الصراع "الحضارى" والتغيرات فى النظام العالمى، وخصوصًا انتهاء المعركة الأيديولوجية بين الرأسمالية والشيوعية. فمع ذبول الانتماءات الأيديولوجية وتميع الهويات الاقتصادية، صار الناس يبحثون عن المعنى فى ثقافتهم المتميزة وفى الحضارة الأوسع التى يضربون بجذورهم فيها. ولعل أكثر أبعاد أطروحة هنتنجتون إثارة للجدل هو فكرة أن العالم ذا الاختلافات الثقافية المتنامية سيتصف بالعداوة والصراع لعدم إمكانية التوفيق بين الاختلافات الحضارية. وبالرغم من ذلك يؤكد مؤيدو ذلك الطرح أن ظهور الإرهاب العالمى يمكن تفسيره على أفضل وجه من الناحية الحضارية؛ وخصوصًا كمظهر للصراع بين الإسلام والغرب. غير أن الآخرين يشيرون إلى أن تلك التطورات لا تمثل أدلة على وجود صدام بين الحضارات المتنافسة بقدر ما هى أدلة على وجود صراع بين التيارات الأصولية المتنافسة داخل كل حضارة. ولذلك تم تأويل ما أطلق عليه "الحرب على الإرهاب" مثلاً على أنه "صدام الأصوليات" .(Ali, 2003)

ومن ضمن العوامل الأخرى التى ساهمت فى نشوب تلك الأزمات، هناك ثلاثة عوامل لها أهمية على وجه الخصوص بالنسبة للأصولية الدينية، ألا وهى:

العلمنة وما بعد الكولونيالية والعولمة. أما العولمة فقد ساهمت فى تدهور الدين التقليدى وإضعاف ما يعتبر "النسيج الأخلاقى" فى المجتمع. وبهذا المعنى، تمثل للأصوليين احتجاجًا أخلاقيًا ضد التحلل والنفاق، وتهدف إلى استعادة النظام "الشرعى" وإعادة الصلة بين العالم البشرى والإلهى. وكانت تلك المحافظة الأخلاقية واضحة فى اليمين المسيحى الجديد فى الولايات المتحدة، كما أنها مكون مهم للأصولية الإسلامية فى بلدان كإيران ومصر وتركيا وباكستان وأفغانستان. ويساعد تأثير ما بعد الكولونيالية على تفسير سبب وجود أكثر مظاهر الأصولية قوة وتأثيرًا فى العالم النامى، بالرغم من انتشار فى أرجاء العالم. ذلك أن المجتمعات ما بعد الكولونيالية تصارعت مع سلسلة من المشكلات الحادة، فعلى سبيل المثال قام الحكم الكولونيالى بشكل ثابت بإهدار قيمة الثقافات المحلية وكبتها، مما أورث المجتمعات ما بعد الكولونيالية إحساسًا ضعيفًا بالهوية، ويزيد من تعقد المسألة تعلق جماعات النخبة بالقيم والمؤسسات الغربية. وقد أخفق الاستقلال السياسى فى تحقيق التحرير الاجتماعى، بل حلت الكولونيالية الجديدة محل الإمبريالية التقليدية، بما يضمن استمرار عدم المساواة على المستوى العالمى والخضوع للقوى والمصالح الغربية. وفى تلك الظروف تمتعت الأصولية الدينية بالجاذبية نظرًا لأنها تبشر بإمكانية بناء هوية سياسية غير غربية وعادة ما تكون معادية للغرب تحديدًا، ونظرًا لأنها تعبر عن تطلعات فقراء الحضر والطبقات الوسطى الدنيا، خاصة منذ تراجع الاشتراكية الفورية فى سبعينيات القرن العشرين.

وأخيرًا، استمدت الأصولية قوتها من تقدم العولمة، التى حطمت قدرة القومية "المدنية" على إقامة هويات سياسية مستقرة وآمنة. ولهذا أخذ الدين يحل محل الأمة باعتباره المصدر الأساسى للهوية الجمعية، الأمر الذى يعنى أن الأصولية ظهرت كشكل فرعى من القومية الإثنية. وبرز ذلك على وجه الخصوص فى مناطق العالم التى تعرضت فيها الهوية القومية للتحدى أو التهديد، ويمكن مشاهد الأصولية وهى تقوم بدور التعبئة الإثنية مثلاً فى حالة البوذية المتشددة للسنهاليز فى سريلانكا، وحالة حركة الاستيطان اليهودى فى إسرائيل، وحالة السيخ والهندوس المتطرفين فى الهند، وفى حالة مقاومة بروتستانتى ألستر لفكرة أيرلندا الموحدة.

قضايا مركزية ـ العودة للأساسيات

إن الأصولية الدينية أيديولوجيا سياسية غير نمطية، فهى لا تستلهم فقط المسائل المقدسة أو الروحانية أو"الأخروية"، ولكنها أيضًا تتقاطع مع تنوع من الأديان، إن لم تكن الأديان كلها، بغض النظر عن الاختلافات المذهبية والبنيوية. ودراسة الأصولية ككيان واحد متماسك يعنى التقليل من شأن الاختلافات الجوهرية التى تفرق بين الأديان فى العالم ـ سواء كانت تؤمن بإله واحد أم عدة آلهة صغيرة أو بعدم وجود إله إطلاقًا؛ وسواء كان لديها كتاب مقدس أم نصوص مقدسة متنوعة أم تضع إيمانها فى الروايات الشفوية؛ وكيف ترى الأخلاق والسلوك الاجتماعى وما إلى ذلك. ويزيد على ذلك أنه فى حين ارتبط بعض الأصوليين بالعنف والعمل السياسى المعادى للدستور، أيد آخرون السلوك السلمى الخاضع للقانون.

وتوجه تلك الاختلافات الأنظار نحو حقيقة أن الأصولية هى فى جوهرها نمط من الفكر السياسى وليس مجرد تجميع للأفكار والقيم السياسية. وبمقدار ما للأصولية الدينية من قضايا يمكن التعرف عليها، فإن ذلك ينبع من ميلها إلى الإقرار بأن بعض المبادئ تمثل حقائق جوهرية أو لا تقبل الشك، بغض النظر عن محتواها. وتستحق الأصولية أن تصنف كأيديولوجيا فى حد ذاتها، بالنظر إلى كونها برنامجًا لإعادة الهيكلة الشاملة للمجتمع بحسب المبادئ الدينية. ومع ذلك، فمن الصعب إنكار حقيقة أن فى بعض الحالات تعتبر الأصولية نوعًا من القومية الدينية. إلا أن الأصولية الدينية على الأقل فى أشكالها الأكثر راديكالية تتجاوز التأكيد على التمايز القومى أو الإثنى، وفى حالة الإسلام خصوصًا تتمتع ببعد عابر للقوميات بشكل ملحوظ. أما القضايا المميزة للأصولية الدينية فهى التالى:

- الدين والسياسة.
- الباعث الأصولى.
- العداء للحداثة.
- التشدد.

الدين والسياسة

يمثل رفض التمييز بين الدين والسياسة القضية المركزية للأصولية، وبحسب كلمات الخومينى "السياسة هى الدين". وقد يكون الدين أساس السياسة، ولكن ما هو الدين إذن.

يمثل الدين فى أكثر معاينة عمومية مجتمع منظم من الناس يرتبطون معًا بمجموعة مشتركة من العقائد فيما يتصل بحقيقة ترانسندُنتالية (متجاوزة) من نوع ما، يتم التعبير عنها من خلال مجموعة من الأنشطة والممارسات المصرح بها. ومن الصعب أن نقوم هنا بتعريف ما يعنيه لفظ (ترانسندنتالى)، لأنه قد يشير إلى أى شىء من الوجود الأعظم أى الإله الخالق وحتى خبرة التحرر الشخصى، مثلما فى مفهوم النيرفانا البوذى أو (محو) الذات الشخصية.

وكان تأثير الدين على الحياة السياسية قد صار محصورًا بشكل تدريجى بسبب انتشار الثقافة والأفكار الليبرالية، وهى عملية برزت فى **الغرب**(*) الصناعى على وجه الخصوص، غير أن **العلمانية**(**) الليبرالية لا تمثل توجهًا معاديًا للدين بأى حال. ولكنها معنية بإقامة مجال ودور "ملائم" للدين، ويعتبر ما يطلق عليه تقسيم العام ـ الخاص ملمحًا أساسيًا للثقافة الليبرالية. ويقيم ذلك فصلاً صارمًا بين المجال العام فى الحياة، الذى تنظمه قواعد جماعية ويخضع للسلطة السياسية، وبين المجال الخاص الذى يتمتع فيه الناس بحرية القيام بما يحلو لهم. وتعد الميزة العظمى لذلك الفصل من المنظور الليبرالى أنه يضمن الحرية الفردية بتقييد قدرة الحكومة على التدخل فى الشئون الشخصية أو الخاصة. كما أن له تداعيات مهمة بالنسبة للدين، الذى يحبس فى المجال الخاص، تاركًا الحياة العامة ليتم تنظيمها على أساس علمانى صارم. ومن خلال قيام العلمانية "بخصخصة الدين" فقد حولت تقسيم العام ـ الخاص إلى تمييز بين السياسة والدين، ويمثل أوضح مظهر لذلك هو الفصل بين الكنيسة والدولة

(*) الغرب: تلك الأجزاء التى تتميز ثقافيًا بالجذور اليونانية ـ الرومانية والمسيحية المشتركة، واجتماعيًا بسيادة الرأسمالية الصناعية، وسياسيًا بغلبة الديمقراطية الليبرالية.

(**) العلمانية: الاعتقاد لأن الدين بأن يجب أن يتدخل فى الشئون الدنيوية (العلمانية). وغالبًا ما ينعكس ذلك فى الرغبة فى الفصل بين الكنيسة والدولة.

الذى يحميه الدستور فى الولايات المتحدة وغيرها، ويعتبر مقبولاً بشكل واسع فى الديمقراطيات الليبرالية.

ويمكن فهم الكثير عن روح الأصولية الدينية من رفضها لتقسيم العام ـ الخاص، فعلى أحد المستويات تعد الأصولية مظهرًا لسياسة الهوية، حيث أضعف تمدد المجال العام، القائم يُنظم على أساس علمانى وعقلانى، بشكل تدريجى المعايير والمظاهر والقيم الاجتماعية التقليدية، وترك الكثيرين محرومين من الهوية أو كما قال إريك هوبزبارم (١٩٩٤)، "يتامى" فى العالم الحديث. وتجعل الحدة والحماس، اللذين يميزان الأصولية نمطيًا، من الدين هوية جماعية أولية تمنح أعضاءها ومؤيديها إحساسًا بالجذور وبالانتماء الذى كان ينقصهم من غير الدين. ولعل الأهم من ذلك أن رفض الأصولية الدينية تحديدًا جعل الدين مجرد أمر شخصى أو خاص هو ما يزودها بأوراق اعتماد كأيديولوجيا، ذلك أن التعامل مع الدين كمسألة شخصية أو روحية إنما هو ترك الباب مفتوحًا أمام الشر والفساد لكى يقتحما المجال العام، ومن هنا انتشار الإباحية والمادية والفساد والجشع والجريمة وانعدام الأخلاق. والحل الذى تقدمه الأصولية بسيط للغاية: يجب أن يبنى العالم من جديد وتستبدل الأبنية القائمة بنظام شامل يقوم على أساس المبادئ الدينية ويضم تحت جناحيه القانون والسياسة والمجتمع والثقافة والاقتصاد.

لكن الفساد المتصور للمجال العام العلمانى قد يولد إحدى استجابتين، أولاهما وتدعى أحيانًا الأصولية "السلبية"، وتأخذ طريق الانسحاب وتحاول بناء مجتمعات من المؤمنين لم يلوثها المجتمع الأكبر. وتؤمن جماعات مثل الأميش فى الولايات المتحدة والهارديم وهم اليهود الأرثوذكس المتشددون فى إسرائيل أن الدين يملى دون شك مبادئ اجتماعية واقتصادية وسياسية، لكنهم يهتمون بوجه عام باتباع تلك المبادئ أكثر من إعادة البناء الشاملة للمجتمع. أما الاستجابة الثانية فهى الأصولية "الإيجابية" التى تأخذ طريق المعارضة والصراع، والتى يجب أن تعتبر وحدها أيديولوجيا نظرًا لأنها تأخذ موقفًا سياسيًا صريحًا. غير أن مفهوم السياسة الذى تتبناه يتميز عن المفهوم المعتاد، ففى مفارقة ملحوظة مع النسويات اللاتى يتحدين أيضًا تقسيم العام والخاص، يرى الأصوليون الدينيون السياسة من زاوية سياسة الحكم وسلوك الدولة ولا يعتبر هؤلاء السياسة فاسدة فى جوهرها،

بل يسعون عادة للسيطرة على الدولة الحديثة أو على الأقل ممارسة التأثير عليها، معتبرين إياها أداة للتجديد الأخلاقى. ويذكر نقاد الأصولية رغم ذلك أن ذلك الإصرار تحديدًا على إزالة التمييز بين السياسة والدين هو ما يدفع بالأصولية فى اتجاه **الشمولية**(*). فبحكم التعريف تزيح الدولة التى تتأسس على مبادئ الدين القيود الناشئة عن تقسيم العام ـ الخاص، غير أن الدرجة التى يركن بها بعض الأصوليين للباعث الشمولى تختلف بدرجة هائلة.

الباعث الأصولى

تشير الأصولية بأوسع معانيها إلى الالتزام بأفكار وقيم تعتبر "أساسية" أو "تأسيسية"، ونظرًا لأن المعتقدات الأصولية ينظر إليها كقلب لنظام نظرى، بخلاف المعتقدات الهامشية والأكثر انتقالية، فهى تتمتع عادة بطابع الاستمرارية وعدم التغير وترتبط بالشكل الأصلى أو "الكلاسيكى" للنظام. ولذلك يمكن النظر للأصولية باعتبارها نقيض **النسبية**(**). وحسب هذا المعيار يمكن وضع بعض الأيديولوجيات السياسية، وخصوصًا الفاشستية والشيوعية، فى موضع أقرب لطرف الأصولية فى متصل الأصولية ـ النسبية، بينما ستوضع الليبرالية على وجه الخصوص فى مكان أقرب للطرف النسبى، نظرًا لأنها بسبب التزامها بالعقل والتسامح مهيأة لقبول الشك. وبوجه عام، تتضمن كل الأيديولوجيات عناصر من الأصولية، بمعنى أن الأصولية تستلزم الإيمان بأفكار أصلية أو "كلاسيكية"، مما يجعل بالإمكان أيضًا تصنيف بعض التيارات داخل أيديولوجيا ما على أنها أصولية وغيرها على أنه ليس كذلك. ومن هذه الزاوية، فالأصولية هى نقيض التصحيحية، وقد اعتبرت الماركسية الكلاسيكية، التى استهدفت الإطاحة بالرأسمالية واستبدالها، شكلاً من الاشتراكية الأصولية، بينما عدت الديمقراطية الاشتراكية اشتراكية تصحيحية، بفضل تعديلها للمعارضة التقليدية للملكية الخاصة والسوق والحوافز المادية وما إلى ذلك.

(*) الشمولية: عملية حكم سياسى تشمل كل جوانب الحياة، تخترق فيها الدولة كل المؤسسات الاجتماعية وتسيطر عليها، ومن ثم تطيح بالمجتمع المدنى والحياة الخاصة. (انظر ثبت المذاهب، ص. غ).

(**) النسبية: الاعتقاد بإمكانية الحكم على المقولات المتعلقة بالأخلاق أو الحقائق فقط عن طريق علاقتها بالسياق، لأنه لا توجد معايير موضوعية أو (مطلقة).

وفى حالة الأصولية الدينية، عادة ما تستمد "الأساسيات" أو الأصول، وإن كان ذلك ليس دائمًا، من محتوى النصوص المقدسة، التى يتم التأكيد على صدقها الحرفى. وفعلاً تمثل الحرفية النصية ملمحًا مركزيًا للأصولية البروتستانية الأمريكية، التى استمرت مثلاً فى الدعوة لعقيدة الخلق أو "علم الخلق"، وهى الإيمان بأن النوع البشرى خُلق من قبل الله، كما ورد فى سفر التكوين بالإنجيل والرفض المباشر لنظرية التطور عند داروين. ومثل هذه السمات يمكن العثور عليها فى كل "أديان الكتب" الثلاثة - المسيحية والإسلام واليهودية - التى يمتلك كل منها نصوصًا مقدسة يزعم أنها تعبر عن كلمة الله الموحاة.

وبالرغم من الاتصال بين الأصولية الدينية والحرفية النصية، فإنه لا ينبغى الخلط بينهما. ففى المقام الأول، تحتوى كل النصوص المقدسة على أفكار وعقائد ومبادئ متنوعة ومركبة، ومن أجل التعامل مع النص المقدس كأيديولوجيا سياسية أى كبرنامج أخلاقى وسياسى يهدف إلى إعادة بناء المجتمع وتعبئة الجماهير، من الضرورى استخلاص "أساسيات" أو أصول ذلك النص المقدس. وتلك عبارة عن مجموعة بسيطة ونقية من المبادئ التى تقدم تعريفًا محددًا وغير ملتبس للهوية الدينية. وحسب كلمات جون جارفى (١٩٩٣)، تمثل الأصولية "نوعًا من الدين الذى يتحرك بخفة وبسرعة بعد أن جرت تجزئته".

ثانيًا، على خلاف الأرثوذكس المتطرفين، الذين يهدفون إلى "العيش وفق النص"، تبنى الأصوليون قراءة "حركية" للنصوص تمكنهم من اختزال الطابع المركب والعميق للنصوص المقدسة إلى مشروع دينى –سياسى، ويوصف ذلك فى الإسلام بأنه "تأويل ديناميكى". على أن الانتقائية والتأويل يخلقان المشكلة المتعلقة بكيفية إعلاء شأن تأويل للنص أو للعقيدة على التأويلات الأخرى. وقد قام الأصوليون فى العادة بحل تلك المشكلة عن طريق التركيز على شخص الذى يقوم بالتأويل. وهنا قد تكون للمرتبة الإكليركية والمنصب الدينى أهمية ثانوية؛ وإنما الأكثر أهمية هو أنه يكون المفسر "الحقيقى" شخصًا (وهو ذكر بصورة ثابتة) يتمتع بإيمان عميق ونقاء خلقى، فضلاً عن كونه حركيًا تعمقت بصيرته الروحية عن طريق خبرة الصراع. ولهذا ترتبط الأصولية الدينية بشكل ثابت بالقيادة الكارزمية، مما يضفى عليها، كما يرى خصوم الأصولية، طابعًا سلطويًا.

ولعل أعظم قوة للأصولية، كما اتضح عن طريق توالد الحركات الأصولية منذ أواخر القرن العشرين، هو قدرتها على توليد الحركية السياسية وتعبئة المؤمنين. ولذلك تعمل الأصولية على مستويين نفسى واجتماعى: فعلى المستوى النفسى، تعتمد جاذبيتها على قدرتها على خلق اليقين فى عالم يفتقر إلى اليقين، فلكونها دينية تخاطب الأصولية بعض أعمق المشكلات وأكثرها جلبًا للاضطراب، ولكونها أصولية فهى تقدم حلولاً مباشرة وعملية وفوق كل اعتبار مطلقة. وعلى المستوى الاجتماعى، فى حين امتدت جاذبية الأصولية للطبقات المتعلمة والمهنية، فقد نجحت بصورة عملية فى التعامل مع تطلعات المهمشين اقتصاديًا وسياسيًا. وبالإضافة إلى ذلك، كان تقديمها لهوية مطمئنة ولتصور مستقبلى للنظام الاجتماعى، فى العالم النامى خصوصًا، ما مكنها من إزاحة الاشتراكية كعقيدة التجديد السياسى والعدالة الاجتماعية. وعلى أية حال، من بين أوجه القصور للأصولية أن طابعها التبسيطى والتجزيئى يحول بينها وبين التعامل مع المشكلات المركبة أو بلورة حلول شاملة.

العداء للحداثة

لعل أبرز ملمح للأصولية الدينية هو أنها تدير ظهرها بصورة دراماتيكية للعالم الحديث، ويبدو أن التحديث تتم مماثلته بالانحطاط والتحلل، ويستدل على ذلك بانتشار العلمانية الملحدة، ولذلك لن يكون بالإمكان تحقيق التجديد إلا بالعودة للروح والتقاليد المرتبطة "بعصر ذهبى"، ينتمى لماض بعيد. ومن سوء الحظ أن تلك الصورة عن الأصولية تبسيطية ومضللة فى بعض الأحيان، ذلك أن الأصولية الدينية تقليدية بشكل انتقائى وحديثة بشكل انتقائى أيضًا؛ فهناك خليط من الرفض والإعجاب يميز علاقتها بالحداثة. وبلا شك يعد العداء الشديد للحداثة أحد أوجه الأصولية، وتتضح تقليديتها فيما يقارب شكل المحافظة الأخلاقية. ولذلك ينظر للمجتمعات الغربية، التى ركنت لعبادة الفرد والاستمتاع بالملذات الشخصية، على أنها لا أخلاقية فى أفضل الأحوال ومنحلة تمامًا فى أسوئها. وتُعد الإباحية والخيانة والدعارة والشذوذ الجنسى والبورنوجرافيا بعض أعراض ذلك التلوث الأخلاقى. وهكذا تفصل بين الفردية الليبرالية والأصولية الدينية هوة أخلاقية، إذ تشجع الأولى الناس على اتخاذ خياراتهم الأخلاقية، فى حين تطلب

الثانية منهم الخضوع لنظام أخلاقى منصوص عليه ومقرر من الله. ولذلك ينادى الأصوليون الإسلاميون بتطبيق قوانين الشريعة، ويحاول الأصوليون المسيحيون محاربة انتشار الإباحية والمادية بالعودة للقيم "الأسرية" أو "الدينية".

ولكن لا يجب الخلط بين الأصولية والمحافظة أو التقليدية، فبالرغم من نقاط التقاطع بينهما وسهولة قيام تحالفات بينهما أحيانًا، خصوصًا فى الولايات المتحدة عبر منظمات كالغالبية الأخلاقية (Moral Majority) وفى داخل الحزب الجمهورى، تختلف الاثنتان من حيث المزاج والتطلعات. فالمحافظة متواضعة وحذرة، بينما الأصولية صاخبة وحماسية؛ والمحافظة مهيأة لحماية النخب والدفاع عن الهيراركية، بينما تجسد الأصولية الميول الشعبوية والساعية للمساواة؛ وتفضل المحافظة الاستمرارية والتقاليد، بينما الأصولية راديكالية وقد تكون ثورية. وتشترك الأصولية فى القليل مع التقليدية، ذلك أنها تفضل التأويلات "الجديدة" للتعاليم الدينية وتدعو إلى التجديد الاجتماعى الشامل. ولكن هناك صلة أقرب بين الأصولية والراديكالية الرجعية لليمين الجديد، فإن الأصولية تمثل بصورة أوضح ردة فعل وليس ردة للوراء أو رجعية، فخلف الأسلوب الخطابى للتقليدية الأخلاقية، هناك توجه نحو مستقبل متطهر أكثر منه نحو ماض مثالى. ولعل ميل الأصولية تجاه الشعبوية والقيادة الكارزمية والتجديد النفسى ـ الاجتماعى، قاد البعض أيضًا للإشارة إلى التناظر بينها وبين الفاشستية. غير أن ذلك الرأى يتجاهل حرارة المشاعر الدينية الأصيلة للأصولية.

إن أوضح دليل على أن الأصوليين ليسوا رجعيين بشكل لا يتغير هو تحمسهم لعناصر معينة من الحداثة. فقد استغل الأصوليون فى أرجاء العالم مثلاً مزايا التقنيات الحديثة للاتصال الجماهيرى بمهارة، وليس أقل الحالات شأنًا هنا حالة "المبشرين التلفزيونيين" فى الولايات المتحدة. ويختلف ذلك بشكل ملحوظ عن الحركات الإحيائية والأرثوذكسية المتطرفة التى أعطت ظهرها للعالم "غير القابل للإنقاذ". وبالرغم من ذلك، لا يعد التكيف الأصولى مع الحداثة مجرد ممارسة نفعية أو تكتيكية، إذ يشير الاستعداد لاستخدام الإنترنت وغيرها من وسائل الإعلام وقبول جهاز الدولة الحديثة والأسلحة النووية إلى تعاطف مع روح

الحداثة، أى احترام العقلانية الدنيوية بدلاً من الغوص فى الروحانية "الأخروية". ومن هنا أخلى الاهتمام المبكر بفكرة "العلم الإسلامى" السبيل بسرعة أمام تقبل العلم الغربى المعتاد، فى إيران مثلاً. وعلى غرار ذلك، تطور البحث عن "الاقتصاد الإسلامى" بسرعة إلى تطبيق مبادئ السوق المستمدة من الليبرالية الاقتصادية. وأخيرًا، من البارز أن الأصوليين يقدمون رؤية حديثة للدين فى جوهرها، معتمدين على التأويل "الديناميكى" بدرجة أكبر من الإيمان بالأبنية والتقاليد الموروثة. وكما صاغ باريك (١٩٩٤) المسألة، تقوم الأصولية "بإعادة بناء الدين داخل حدود الحداثة فى أثناء قيامها بالتكيف مع الحداثة من داخل حدود الدين".

التشدد

بينما يعتنق الأصوليون الدينيون رؤية تقليدية للسياسة تتمركز حول الدولة، فإنهم اتبعوا نمطًا من النشاط السياسى يتسم بالتميز بدرجة عالية: فهو قوى ومتشدد وعنيف فى بعض الأحيان. ويشعر الأصوليون عادة بالسعادة عندما ينظرون إلى أنفسهم كمتشددين، من حيث إن **التشدد**(*) يعنى الالتزام المتعاظم المفعم بالمشاعر. ولكن من أين ينبع هذا التشدد وما تداعياته؟ تستمد الأصولية تشددها من مصادر متنوعة، فهناك فى المقام الأول ميل للخلافات المتعلقة بالدين لأن تكون كثيفة، نظرًا لأن الدين كثيرًا ما يتناول قيمًا ومعتقدات مركزية. ويستلهم من يتحركون باسم الدين ما يعتقدون أنه هدف مقرر إلهيا، وبالتالى فله أسبقية واضحة على كل الاعتبارات الأخرى. وربما يساعد ذلك على تفسير سبب شيوع الحروب الدينية خلال التاريخ.

هناك عامل ثان، ألا وهو أن الأصولية على وجه الخصوص تعد أحد أشكال سياسة الهوية، فهى تساعد على تعريف الناس من هم وتمنحهم هوية جماعية. وتنزع كل أشكال سياسة الهوية، سواء استندت على التمايز الاجتماعى أو القومى أو الإثنى أو الدينى، إلى الارتكاز على الفصل بين "هم" و"نحن" أى بين "خارج الجماعة" و"داخل الجماعة". وبالتأكيد فقد ارتبطت الأصولية الدينية بوجود "الآخر" المعادى الذى يشكل تهديدًا، مما ساعد فى خلق إحساس متعاظم بالهوية

(*) التشدد: الالتزام الزائد أو المتطرف؛ أو مستوى من الحماس والمشاعر يرتبط نمطيًا بالصراع أو الحرب.

الجماعية وبتقوية طابعها المعارض والكفاحى. وقد يأخذ الآخر "الذى أُلبس سمت الشيطان" أشكالاً متعددة من العلمانية والإباحية إلى الأديان المنافسة والتغريب والولايات المتحدة والماركسية والإمبريالية. وهناك عامل ثالث مرتبط بما سبق وهو؛ أن الأصوليين لديهم بوجه عام رؤية كونية مانوية تؤكد على الصراع بين الضوء والظلام أو بين الخير والشر. فلو "نحن" شعب مختار نسير وفق إرادة الله، فليسوا "هم" مجرد شعب نختلف معه ولكنهم كيان يعوق بصورة فعالة غاية الله على الأرض، وبالتالى يمثلون لا أقل من "قوى الظلام" ولذلك فالصراع السياسى عند الأصوليين معركة أو حرب، وفى النهاية إما أن ينتصر المؤمنون أو الكفار فيها.

ولعل أحد تداعيات التشدد هو الاستعداد للانخراط فى العمل السياسى الخارج على القانون والمعادى للدستور. وبالرغم من ذلك، لا يتجاهل الأصوليون القانون الوضعى بالضرورة، على أنه يأتى فى مرتبة أدنى من القانون الإلهى، كما يوضح التمسك الصارم لليمين المسيحى الجديد بالقانون والنظام. ويمثل استخدام الأصوليين للعنف، على أية حال، أكثر القضايا إثارة للجدال، ففى حين أن الصورة الشائعة للأصوليين كانتحاريين وإرهابيين غير متوازنة ومضللة، لأنها تتجاهل حقيقة أن احتجاج الأصوليين سلمى بدرجة غالبة وقانونى فى العادة، إلا أنه من المستحيل إنكار الصلة بين الأصولية والإرهاب والعنف. وكانت أكثر الأمثلة دراماتيكية على ذلك الهجمات الإرهابية المدمرة للقاعدة على مبنى التجارة العالمى والبنتاجون فى الحادى عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١، التى نتج عنها مقتل ما يقرب من ثلاثة آلاف شخص. وتتضمن الأمثلة الأخرى اغتيال الرئيس المصرى أنور السادات على يد الأصوليين الإسلاميين عام ١٩٨١، واغتيال رئيسة وزراء الهند أنديرا غاندى على يد المتطرفين السيخ فى عام ١٩٨٤، واغتيال رئيس الوزراء الإسرائيلى إسحاق رابين على يد متعصب يهودى فى عام ١٩٩٥؛ فضلاً عن الحملات الإرهابية التى تشنها الجماعات الإسلامية كحزب الله وحماس(*).

(*) ينحى المؤلف منحى بعض الغربيين الذين لا يفرقون بين الإرهاب الذى تمارسه جماعات خارجة على السلطة، والمقاومة المشروعة التى تشنها قوى وطنية ودينية ضد المحتل الأجنبى لأراضيها وثرواتها (المترجم).

كما لجأ المتطرفون المناهضون للإجهاض فى الولايات المتحدة إلى تفجيرات القنابل والقتل.

إن أكثر تبريرات الأصوليين شيوعًا لتلك الأعمال، هى أنه يقصد بها محاربة الشر، لذا فهى تحقق إرادة الله. ويؤمن الانتحاريون من المسلمين أنهم بتضحيتهم بحياتهم فى سبيل الله أنهم سيذهبون فوراً إلى الجنة. وتزداد درجة العنف بالتأكيد بين الأصوليين مع قيام الصلة بين المعتقدات الأصولية والعقيدة الألفية(*). وتعتبر الأيديولوجيات الأخرى، التى تبنت العنف واستخدام الإرهاب كالفاشستية والفوضوية أحيانًا، أشكالاً من العقيدة الألفية السياسية. غير أن الدين يضيف بعدًا جديدًا لذلك، ألا وهو خلق توقعات متزايدة وحماسة ثورية للأبوكالبتية(**).

عائلة الأصوليات

مثلما أشار مارتى (١٩٨٨)، يمكن النظر إلى الأصوليات المختلفة على أنها تمثل "عائلة" افتراضية. وبالرغم من ذلك، يختلف أفراد تلك العائلة عن بعضهم البعض فى ثلاث نواح بارزة على الأقل. أولاً، أنهم ينتمون إلى ديانات شديدة الاختلاف، فمع أن كل الأديان ولدت حركات أصولية أو ذات طابع أصولى، إلا أن بعض الأديان قد تكون أكثر عرضة للإصابة بالتطورات الأصولية من غيرها، أو أنها تضع عقبات أقل أمام ظهور الأصولية. وفى هذا الصدد، ينظر إلى الإسلام والمسيحية البروتستانتية على أنهما يميلان بشكل غالب لإنتاج الحركات الأصولية، نظرًا لأن كليهما يستند إلى نص مقدس واحد ويؤكد أن كل مؤمن يستطيع الوصول بشكل مباشر للحكمة الروحية، بدلاً من تركيز تلك الأخيرة فى يد ممثلين معتمدين (Parekh, 1994). ثانيًا، تنمو الأصوليات فى مجتمعات مختلفة للغاية، ومن هنا تتحدد طبيعة وتأثير الحركات الأصولية بالبنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع الذى نشأت فيه. ثالثًا، تختلف

(*) العقيدة الألفية: الإيمان بفترة ألف سنة من الحكم الإلهى؛ وتقدم العقيدة الألفية السياسة تصورًا لتحرير مفاجئ وكامل من البؤس والاضطهاد.

(**) الأبوكالبيتية: الإيمان بالنهاية الوشيكة للعالم (كما نعرفه) ويرتبط بعودة شخص أعلى أو شبه إله دلالة على التحرر والتطهر النهائيين.

الأصوليات حسب العوامل السياسية التى ارتبطت بها ويمكن تقسيمها بصورة فضفاضة إلى فئات ثلاث. فقد تكون الأصولية الدينية وسيلة لتحقيق تجديد سياسى شامل، وهو ما يكون جاذبًا للشعوب المهمشة أو المضطهدة على وجه الخصوص؛ وقد تكون وسيلة لدعم قائد أو حكومة لا تحظى بالشعبية من خلال خلق ثقافة سياسية موحدة؛ وقد تكون وسيلة لتقوية هوية قومية أو إثنية مهددة. ولعل الأشكال الرئيسية للأصولية هى التالى:

- الأصولية الإسلامية.
- الأصولية المسيحية.
- الأصوليات الأخرى.

الأصولية الإسلامية

الإسلام هو ثانى أكبر ديانة فى العالم وأسرعها نموًا، وهناك تقريبًا ١,٣ مليار مسلم فى العالم اليوم، ينتشرون فى أكثر من سبعين بلدًا. وتتركز قوة الإسلام جغرافيًا فى آسيا وأفريقيا، وتشير التقديرات مثلاً أن أكثر من نصف السكان فى إفريقيا سيكونون من المسلمين سريعًا، وهو منتشر أيضًا فى أوربا ومناطق أخرى من العالم. إن الإسلام بكل تأكيد ليس الآن ولم يكن من قبل مجرد "ديانة"، ولكنه طريقة كاملة للحياة لها تعليمات بشأن السلوك الأخلاقى والسياسى والاقتصادى للأفراد والأمم على حد سواء. يعتمد طريق الإسلام على تعاليم الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) (٥٧٠ ـ ٦٣٢ م)، مثلما يكشف عنها القرآن، الذى يعتبره المسلمون كلمة الله الموحاة، والسنة أو "الطريق الممهد" أى العادات التقليدية التى يتبعها المسلمون التقاة لأنها تقوم على حياة الرسول نفسه. وهناك مذهبان رئيسيان فى الإسلام، ظهرا خلال خمسين عامًا من وفاة الرسول فى عام ٦٣٢ م. ويمثل المذهب السنى غالبية المسلمين، بينما يضم الشيعة أو المذهب الشيعى أكثر من عُشر المسلمين ويتركز فى إيران والعراق.

لا تعنى الأصولية فى الإسلام الاعتقاد فى الحقيقة الحرفية للقرآن، لأن ذلك أمر يسلم به كل المسلمين، وبهذا المعنى فهم جميعًا أصوليون. وإنما تعنى الأصولية بدلاً من ذلك الإيمان الحاد والمتشدد بالمعتقدات الإسلامية باعتبارها

المبادئ الحاكمة للحياة الاجتماعية السياسة وكذلك الأخلاق الشخصية. ويعنى هذا من الناحية العملية تأسيس"دولة إسلامية" أى **ثيوقراطية**(*) تحكمها السلطة الروحية وليس الزمانية وتطبق الشريعة أى القانون الإلهى الإسلامى القائم على مبادئ القرآن. وتضع الشريعة قواعد للسلوك القانونى القويم، ويتضمن ذلك نظاماً للعقوبات لمعظم الجرائم وكذلك قواعد السلوك الشخصى للرجال والنساء.

ورغم أن إحياء الأصولية الإسلامية يمكن تتبعه بالعودة إلى عشرينيات القرن العشرين، وخصوصًا مع تأسيس جماعة الإخوان المسلمين فى مصر فى عام ١٩٢٨، فإن أبرز تطور له أتى فى عام ١٩٧٩، مع الثورة الشعبية التى أتت بآية الله الخومينى فى السلطة وجعلت إيران تعلن نفسها "جمهورية إسلامية". ومنذ ذلك الوقت استولى الإسلاميون على السلطة، وإن كان ذلك بشكل مؤقت عادة، فى دول كالسودان وباكستان وأفغانستان والصومال. كما ظهر عدد من الجماعات الجهادية الجديدة منذ تسعينيات القرن العشرين ـ أهمها القاعدة بقيادة أسامة ابن لادن ـ التى بلورت شكلاً متشددًا للأصولية. ويأخذ الالتزام بالإسلام عند هذه الجماعات صورة **الجهاد**(**) الذى يشن الحرب على وجه الخصوص ضد الولايات المتحدة وإسرائيل (الصليبيين اليهود والنصارى) من أجل إزالة النفوذ الغربى فى العالم العربى عامة وفى المملكة العربية السعودية خاصة. وعلى أية حال، قدمت تفسيرات مختلفة لازدياد قوة الأصولية الإسلامية فى العالم الحديث، ويمكن التعرف على ثلاثة تفسيرات كبرى منها.

(*) ثيوقراطية: تعنى حكم الله؛ وهو مبدأ يقضى بأن السلطة الدينية يجب أن تسود السلطة السياسية، ويكون ذلك عادة من خلال هيمنة الكنيسة على الدولة.

ملاحظة المترجم: ليست الحكومة الإسلامية شبيهة بالثيوقراطية المستلهمة من نموذج لكنيسة الكاثوليكية إلا فى الطابع الدينى، نظرًا لعدم وجود سلطة روحية فى الإسلام، كما لم تعرف المجتمعات الإسلامية صراعًا بين الكنيسة والدولة كذلك الذى عانت منه أوربا فى عصورها الوسطى. إلا أن المؤلف ينحاز إلى النظرة الشائعة فى الغرب التى تماثل بين الحكومة الإسلامية والثيوقراطية الكنيسية، رغم أن تلك مغالطة فكرية تاريخية و فكرية.

(**) الجهاد: مصطلح إسلامى يشير حرفيًا إلى الصراع مع النفس (الجهاد الأكبر) والجهد البدنى الخارجى أو حتى "الحرب المقدسة" (الجهاد الأصغر).

ملاحظة المترجم: لا توجد فى الإسلام حرب مقدسة وإنما استقاها المؤلف من الخبرة المسيحية وإسقاطها على الإسلام.

أولاً، تماشيًا مع نظرية "صدام الحضارات"، يعتبر مصدر هذا التشدد هو الإسلام ذاته، وتستدعى هذه النظرية وجود تناقض أساسى بين القيم الإسلامية وقيم الديمقراطية الليبرالية الغربية. ومن هذا المنظور، يعد الإسلام فى قلبه شموليًا، ذلك أن هدف إقامة دولة إسلامية تستند إلى قوانين الشريعة معاد للتعددية بشكل صارخ ولا يمكن التوفيق بينه وبين فكرة تقسيم العام - الخاص. وبعبارة أخرى، ليس ما يطلق عليه منظرو المحافظين الجدد فى الولايات المتحدة "الفاشستية - الإسلامية" تشويهًا للإسلام بل تحقيقًا لبعض معتقداته الرئيسية. غير أن تلك النظرة للإسلام تسىء تمثيل الدعائم المركزية للإسلام بصورة حادة فوفقًا للرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) ليس الجهاد الأكبر هو الصراع السياسى ضد الكفار ولكنه الصراع الداخلى حتى يصبح المرء شخصًا أفضل عن طريق الانضباط الأخلاقى والروحى. ويزيد على ذلك أن مثل هذا النوع من التفكير عن الإسلام يتجاهل الدرجة التى استفاد منها الإسلام من الأفكار الغربية، بما فى ذلك فلسفة أرسطو، ويغض الطرف أيضًا عن التأثير الهائل للإسلام على الفن والثقافة الغربية، وخصوصًا الأوربية.

ثانيًا، تم تصوير انبعاث الأصولية الإسلامية على أنه استجابة محددة لظروف تاريخية معينة، ويرى برنارد لويس (٢٠٠٤) مثلاً أن العالم الإسلامى يمر بأزمة وذلك إلى حد هائل بسبب انحطاط وركود الشرق الأوسط والإحساس بالمهانة الذى استحكم نتيجة لذلك فى العالم الإسلامى وخصوصًا فى المنطقة العربية. ونتج هذا الانحطاط عن انهيار الإمبراطورية العثمانية، التى كانت شديدة القوة ذات يوم، وتقسيمها بين المملكة المتحدة وفرنسا بعد الحرب العالمية الأولى، فضلاً عن الإحساس بالمهانة والعجز نتيجة قيام دولة إسرائيل عام ١٩٤٨، وما صاحب ذلك من طرد آلاف الفلسطينيين، وكذلك هزيمة القوات العربية فى سلسلة من الحروب ضد إسرائيل فى أعوام ١٩٤٨ و١٩٥٦ و١٩٦٧ و١٩٧٣(*). وأكثر من ذلك، لم يجلب انتهاء الكولونيالية وحقبة ما بعد عام ١٩٤٥، سوى القليل من النفع

(*) من المثير للدهشة أن حرب أكتوبر عام ١٩٧٣، المعروفة فى الأدبيات الغربية باسم حرب يوم كيبور يعتبرها المؤلف ضمن سلسلة الهزائم العربية، وهو قول لا يستأهل تفنيده وإنما تلزم الإشارة إليه (المترجم).

للعالم العربى، بسبب عدم كفاءة وفساد الأنظمة الحاكمة فى الشرق الأوسط وبسبب حلول الكولونيالية الجديدة، خصوصًا مع انتشار النفوذ الأمريكى فى المنطقة، محل الكولونيالية الرسمية. ويمثل إخفاق الفكرتين الغربيتين (الاشتراكية والقومية العربية العلمانية) العامل التاريخى الأخير الذى يفسر صعود الأصولية الإسلامية. فخلال خمسينيات وستينيات القرن العشرين ظلت الأصولية الإسلامية على هامش السياسة العربية، بينما تطلع القادة العرب تجاه الغرب أو تبنوا صورة معينة من الاشتراكية العربية، بعد صعود جمال عبد الناصر فى مصر. وعلى أية حال، أدى فشل الاشتراكية العربية فى مصر وغيرها من البلدان فى خلق مجتمعات تتسم بالرخاء والعدالة إلى جذب الأفكار والعقائد الأصولية، منذ سبعينيات القرن العشرين فصاعدًا، للتأييد المتنامى فى أوساط الشباب والملتزمين سياسيًا.

ثالثًا، جرى تأويل الأصولية الإسلامية كمظهر لتوجه أيديولوجى أوسع وقد يكون أعمق، ألا وهو العداء للغرب، فقد وضع بول بيرمان (٢٠٠٣) الإسلاموية المتشددة فى سياق الحركات الشمولية التى ظهرت نتيجة الفشل الواضح للمجتمع الليبرالى عقب الحرب العالمية الأولى. وكانت أهمية الحرب العالمية الأولى فى أنها نسفت الإيمان المتفائل بالتقدم ورقى العقل وأشعلت التأييد للحركات الظلامية المعادية لليبرالية. وعلى ضوء ذلك يشترك الإسلام السياسى فى الكثير مع الفاشستية والشيوعية، من حيث إن كل واحدة من تلك الأيديولوجيات تبذل وعودًا بتخليص المجتمع من الفساد وانعدام الأخلاق وبإعادة بناء المجتمع من جديد كأنه "بنية تشبه الكتلة الواحدة" صلبة وخالدة. ويضع بوروما ومارجاليت (٢٠٠٤) الأصولية الإسلامية فى السياق الأوسع "للاستغراب" (Occidentalism) أى رفض التراث الثقافى والسياسى الغربى، خصوصًا حسبما تشكل بواسطة الإصلاح الدينى والتنوير. ومن هذا المنظور، يتسم المجتمع الغربى بالفردية والعلمانية والنسبية؛ وهو حضارة آلية تنتظم حول الجشع والمادية. وفى مقابل ذلك يتيح الاستغراب أو العداء للغرب إمكانية الوحدة العضوية واليقين الأخلاقى والتجديد السياسى ـ الروحى. وقد تبلورت هذه الأفكار أول مرة فى أعمال المفكرين المعادين للتنوير بألمانيا فى أوائل القرن التاسع عشر، وساعدت على

استعار الفاشستية الأوربية والإمبريالية اليابانية فى فترة ما بين الحربين. وعلى أية حال، تتجسد تلك الأفكار فى العالم الحديث بأجلى صورة من خلال الإسلام السياسى.

تنويعات الإسلاموية

ليس **للإسلاموية**(*) طابع عقائدى أو سياسى وحيد، وإنما تولدت أشكال مختلفة من الأصولية الإسلامية عن الوهابية أو الإسلام الشيعى أو الإسلام "الليبرالى". أما الوهابية (أو كما يفضل أنصارها أن يطلقوا عليها السلفية) فهى المذهب الإسلامى الرسمى فى المملكة العربية السعودية، وهى الدولة الإسلامية الأصولية الأولى على مستوى العالم. وتعود أصولها إلى القرن الثامن عشر، مع نشأة حلف بين أنصار شكل صارم وبسيط على وجه الخصوص للإسلام وبين شخصيات تاريخية من العائلة المالكة السعودية. ويسعى الوهابيون إلى استعادة الإسلام بتطهيره من الهرطقات والاختراعات الحديثة، فهم يحظرون ضمن أشياء أخرى الصور والتصوير الفوتوغرافى والآلات الموسيقية والغناء والفيديو والتليفزيون والاحتفالات بالمولد النبوى. وقد اتسعت سلطة الوهابيين فى العالم الإسلامى نتيجة لسيطرتهم على مكة والمدينة، وهما أقدس مدينتين إسلاميتين، عندما سقطتا فى يد الوهابيين فى عام ١٩٢٤، ونتيجة اكتشاف النفط فى الجزيرة العربية عام ١٩٥٨.

كان للأفكار والمعتقدات الوهابية تأثير خاص على الإخوان المسلمين، التى كانت أهم منظمة أصولية فى العالم الإسلامى حتى ظهور الجماعات الجهادية الحديثة. وتأسست حركة الإخوان المسلمين على يد حسن البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩) وتسعى لإعادة الحيوية لما تعتقد أنه العقيدة الإسلامية بعد أن دخلت عليها الشوائب، وتحاول منح المؤمنين صوتًا سياسيًا أى إقامة حزب للإسلام. واستهدفت جماعة الإخوان إقامة حكومة إسلامية ستطرح بديلاً للأشكال الرأسمالية والاشتراكية فى التنمية، وستغير هذه الحكومة النظام الاجتماعى بتطبيقها للمبادئ الإسلامية على الحياة الاقتصادية والسياسية وعلى الأخلاق

(*) الإسلاموية: الإيمان بأن الأبنية السياسية والسلوك الاجتماعى يجب أن يتفقا مع المبادئ الدينية والمُثل التى يقرها الإسلام.

الشخصية. امتدت حركة الإخوان إلى الأردن والسودان وسوريا، حيث أقامت فروعًا تتضمن مساجد ومدارس وأندية للشباب وحتى شركات استثمارية. وقامت الحركة بتدريب الشباب مدنيًا وعسكريًا ليعدوا أنفسهم للجهاد، الذى يترجم بالإنجليزية بصورة غير دقيقة إلى "الحرب المقدسة"، ليحققوا من خلاله أهدافهم.

إن أكثر المفكرين نفوذًا من بين الإخوان المسلمين هو سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦) الذى يعتبر أحيانًا أبا للإسلام السياسى الحديث. وقد حدث التحول الراديكالى لقطب أثناء زيارته التى استغرقت عامين للولايات المتحدة، وخلفت لديه شعورًا عميقًا بالاستياء من المادية واللاأخلاقية والإباحية الجنسية التى واجهها. ومع تبلور الرؤية الكونية لقطب أو القطبية كما تسمى أحيانًا، فقد سلطت الضوء على الهمجية والفساد اللذين ألحقهما التغريب بالعالم، بحيث تغدو السبيل الوحيد المتاح للخلاص هو ما تتيحه العودة إلى الممارسات الإسلامية الملتزمة فى كل مناحى الحياة. وفى حين استهدف قطب أساسًا الحكام المتغربين فى مصر وغيرها من البلدان الإسلامية، استخدم أسامة بن لادن وتنظيم القاعدة هذا النوع من التفكير لتبرير الهجمات على الغرب ذاته. ومع ذلك فربما يكون أوضح مثال لأفكار قطب هو نظام **طالبان**(*) فى أفغانستان الذى قام فى عام ١٩٩٧، ولكن أطاح به العمل العسكرى الذى قادته الولايات المتحدة فى عام ٢٠٠١. وكان نظام طالبان يرفض تقديم أية تنازلات لأية أفكار، سواء كانت إسلامية أم غير إسلامية، لا تتفق مع الرؤية الكونية لقادته. وحاولوا اقتلاع كل

(*) يذكر المؤلف عددًا من المغالطات بالنسبة لقطب، فلم تكن زيارته للولايات المتحدة سببًا رئيسيًا لتحوله الفكرى، لكنه كان يختمر فى أعماله السابقة على تلك الزيارة، رغم صحة ما أورده المؤلف عن انتقادات قطب القاسية للثقافة ونمط الحياة الأمريكيين. كذلك لم يكن قطب هو المؤثر المباشر فى فكر بن لادن وتنظيم القاعدة وإنما وصل إليهما عبر قراءة الحركى الفلسطينى الأصل عبد الله عزام، وهو الذى لعب أبرز دور فى التشكيل الفكرى لبن لادن ولتنظيمه. أما أن نظام طالبان يجسد أو حتى تأثر بقطب فهذا أمر لم يرد عن قادة طالبان، ويسوقه المؤلف دون أى تدليل عليه، لمزيد من التفاصيل، انظر
Soffar, Mohamed, The Political Theory of Sayyid Qutb, Berlin: Verlag Dr. Koester, 1st Auf. ,2004.

(المترجم).

أشكال الفساد "المخالف للإسلام" وفرض قوانين الشريعة استنادًا لتأويل فظ وقمعى لها، حيث حُرم النساء تمامًا من التعليم والاقتصاد والحياة العامة بوجه عام، وفرضت رقابة صارمة، وكذلك حظرت كل أشكال الموسيقى.

إن نظام طالبان تميز بسلطويته الشديدة مع تركيز السلطة السياسية فى يد مجموعة صغيرة من شيوخ طالبان الكبار تحت القيادة العليا للملا عمر.

أما الأصولية الشعبية فتنبع من الطابع المذهبى والمزاج النفسى المختلفين تمامًا للمذهب الشيعى الذى يعارض المذهب السنى، حيث مال السنة إلى النظر للتاريخ كحركة تدريجية بعيدًا عن مثل المجتمع التى كانت قائمة فى حياة الرسول الكريم وخلفائه الأربعة. لكن الشيعة يؤمنون أن المهدى المقدس على وشك أن يظهر مرة أخرى فى العالم مع عودة (الإمام الغائب) أو وصول المهدى؛ ذلك القائد الذى يرشده الله مباشرة. وهكذا يرى الشيعة أن التاريخ يتحرك نحو غاية المجتمع المثالى وليس بعيدًا عنه. ولعل تلك الأفكار عن الإحياء أو الخلاص الوشيك منحت المذهب الشيعى سمة رسالية وعاطفية لا تتمتع بها السنة الأكثر عقلانية تقليديًا. كذلك يختلف المزاج الدينى للشيعة عن السنة، حيث يؤمن الشيعة بإمكانية أن يتخلص الفرد من دنس الذنب بتحمل المعاناة وبأن يعيش حياة بسيطة ومخلصة للعقيدة. وهكذا منحت إمكانية الخلاص الروحى المذهب الشيعى ما يميزه من كثافة وقوة معنوية. وعندما يوجه مثل هذا الحماس الدينى نحو غاية سياسية فسيولد التزامًا وتفانيًا شديدين.

اتسم المذهب الشيعى تقليديًا بأن له طابعًا سياسيًا أكثر من المذهب السنى، وكان جاذبًا أيضًا للفقراء والمضطهدين على وجه الخصوص، الذين تمثل عندهم عودة الحكمة الإلهية لهذا العالم تطهيرًا للمجتمع القائم وإطاحة للظلم وتحررًا من الطغيان. وفى عام ١٩٧٩، عقب موجة متنامية من التظاهرات الشعبية التى أجبرت الشاه على الفرار من البلاد ومهدت الطريق لعودة آية الله الخومينى، أعلنت الجمهورية الإسلامية فى إيران. وقد انحصرت السلطة فى يد مجلس الثورة الإسلامية الذى يضم خمسة عشر من كبار رجال الدين ويسيطر عليه الخومينى نفسه. وينبغى التصديق على كل التشريعات التى يصدرها مجلس الشورى الإسلامى المنتخب شعبيًا من قبل مجلس صيانة الدستور، الذى يجلس

فيه ستة من المحامين المدنيين وستة من المحامين الشرعيين، لضمان موافقة التشريعات للمبادئ الإسلامية. وقد أبدت إيران وعيًا دينيًا قويًا انعكس فى العداء الشعبى تجاه "الشيطان الأعظم" (الولايات المتحدة) وفى التطبيق الصارم للمبادئ الدينية للحياة الاجتماعية والسياسية. فمثلاً صار ارتداء غطاء الرأس والشادور والملابس الفضفاضة إلزاميًا بالنسبة لكل النساء فى إيران، وللمسلمات وغير المسلمات على السواء. كما رُفع الحظر عن تعدد الزوجات ومنعت وسائل الحمل، وصارت عقوبة الزنا الجلد العلنى أو الإعدام، ووضعت عقوبة الإعدام بالنسبة للشذوذ الجنسى. وصار لكل من السياسة والمجتمع فى إيران "طابع إسلامى" عميق، وأصبحت صلاة الجمعة فى طهران تعبر عن السياسة الحكومية الرسمية وتحولت إلى مركز للحياة السياسية. ووصلت القومية الدينية التى تولدت عن الثورة الإسلامية مستويات عالية خلال الحرب العراقية الإيرانية بين عامى (١٩٨٠ و١٩٨٨).

وعلى أية حال، فإيران مجتمع شديد التركيب تترابط فيه بشكل وثيق الاتجاهات الراديكالية والإصلاحية والتقليدية والتحديثية. ومثلاً مهدت نهاية الحرب العراقية ـ الإيرانية ووفاة آية الله الخومينى فى عام ١٩٨٩، الطريق أمام القوى الأكثر اعتدالاً لتطفو على السطح فى إيران. وتمثل هذا فى بزوغ نجم هاشمى رافسنجانى رئيس البرلمان الإيرانى (مجلس الشورى الإسلامى) وانتخابه رئيسًا للجمهورية فى عام ١٩٨٩، وهو ما مثل تحولاً أكثر براجماتية وأقل أيديولوجية فى السياسية الإيرانية. لكن انتخاب محمود أحمدى نجاد كرئيس فى عام ٢٠٠٥، سجل عودة السياسة المحافظة وظهور أحد أشكال الخومينية الصريحة.

وأخيرًا، سيكون من الخطأ الاستنتاج أن كل أشكال الإسلاموية متشددة وثورية، فمقارنة بالمسيحية كان الإسلام بوجه عام متسامحًا مع الديانات الأخرى والأنساق العقيدية المنافسة، وهى حقيقة قد تشكل أساسًا لعقد مصالحة بين الإسلاموية والتعددية السياسية. ويمكن مشاهدة ذلك بأوضح صورة فى التطورات السياسية فى تركيا، فالدولة التركية التى تأسست عام ١٩٢٢، على يد مصطفى كمال أتاتورك، قامت على علمانية صارمة واعتنقت نموذجًا غربيًا

حازمًا فى التنمية السياسية والاجتماعية. إلا أن الإسلام السياسى اجتذب تأييدًا متناميًا فى تسعينيات القرن العشرين، وخصوصًا فى شكل حزب الرفاه وخليفته حزب الفضيلة، الذى صار أكبر الأحزاب فى البرلمان التركى فى عام ١٩٩٧. لكن التدخل العسكرى حال دون تشكيل حكومة يقودها الإسلاميون، وتم حل حزب الرفاه، وبالرغم من ذلك تمكن خليفته الأكثر اعتدالاً، وهو حزب العدالة والتنمية، من الفوز بالحكم فى عام ٢٠٠٣، وتقديم صورة للإسلاموية ذات طابع دستورى. وحاول حزب العدالة عقد توازن بين سياسة محافظة باعتدال تقوم على القيم الإسلامية والقبول بالإطار الديمقراطى العلمانى لتركيا. وبدلاً من الاختيار بين الشرق والغرب، حاول الحزب إقامة هوية تركية واثقة فى انتمائها لكليهما، وتمثل المحاولات المستمرة لتركيا للفوز بعضوية الاتحاد الأوروبى بُعدًا رئيسيًا فى تلك المحاولة التوفيقية. ولكن ما لا يزال غير واضح هو ما إذا كان للإسلاموية الدستورية قابلية للبقاء للأمد الطويل: ألا يعنى القبول بحقوق الإنسان والمبادئ الديمقراطية ـ الليبرالية بالضرورة، أن السياسة يجب أن تفصل عن الدين.

الأصولية المسيحية

تمثل المسيحية بمعتنقيها الذين يبلغون قرابة مليارين أضخم ديانة فى العالم، وقد انتشرت من نشأتها بفلسطين عبر الإمبراطورية الرومانية فى أرجاء أوروبا وانتقلت لاحقًا إلى الأمريكتين مع المستوطنين الأوربيين. ورغم محاولات نشر المسيحية أكثر عن طريق الغزو والبعثات التنصيرية، كان لا يزال ٨٣ ٪ من المسيحيين يعيشون فى الغرب بحلول عام ١٩٠٠. وبينما تدهورت حالة العقيدة المسيحية فى الغرب، خصوصًا فى أوروبا وفى القرن العشرين، حدث نمو هائل لها فى العالم النامى، وهو ما يعنى أن غالبية المسيحيين يعيشون الآن فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية.

ورغم اعتراف كل المسيحيين بسلطة الإنجيل، ظهرت انقسامات ثلاثة رئيسية: كاثوليكية وأرثوذكسية وبروتستانتية. وتقوم الكاثوليكية على السلطة الزمنية والروحية للبابا فى روما، وتعتبر سلطة مطلقة منذ صدور مبدأ العصمة البابوية فى عام ١٨٧١. وتولدت المسيحية الأرثوذكسية الشرقية عن انشقاق عن روما فى عام ١٠٥٤، وتطورت إلى عدد من الكنائس المستقلة، أبرزها الكنيسة الأرثوذكسية

الروسية. والكنيسة الأرثوذكسية اليونانية أما البروتستانية فتضم حركات متنوعة رفضت سلطة روما فى أثناء حركة الإصلاح الدينى فى القرن السادس عشر، وطورت أشكالاً قومية من المسيحية بعد إصلاحها. ورغم وجود العديد من الانقسامات العقائدية داخل البروتستانتية، فإنها تتميز بالإيمان بأن الإنجيل هو المصدر الوحيد للحقيقة، وبفكرة أن من الممكن أن تكون للناس علاقة مباشرة وشخصية مع الله.

وكانت المسيحية قد تدهورت أهميتها السياسية بشكل ملحوظ منذ الإصلاح الدينى، حيث إن تقدم الدستورية الليبرالية تسبب جزئيًا فى فصل الكنيسة عن الدولة وفى العلمنة العميقة للحياة السياسية. وقد تكيّفت المسيحية، على الأقل فى الغرب، مع تلك الظروف بتحولها بصورة متزايدة إلى عقيدة شخصية موجهة بدرجة أكبر نحو الخلاص الروحى للفرد منها نحو التجديد الأخلاقى والسياسى . وساعد ذلك بدوره على تشكيل طبيعة الأصولية المسيحية منذ أواخر القرن العشرين. ولقد قنع الأصوليون بشكل رئيسى بالعمل داخل إطار دستورى تعددى، حيث واجهتهم أبنية اجتماعية واقتصادية وسياسية مستقرة وتضرب بجذورها فى القيم والأهداف العلمانية. ولذلك بدلاً من السعى لإقامة ثيوقراطية شن الأصوليون الحملات بشأن قضايا جزئية عادة أو ركزوا أنظارهم على الإصلاح الأخلاقى.

وأحد الأسباب التى ساعدت على تشكل الأصولية المسيحية هى القومية الإثنية، وكان ذلك واضحًا فى إيرلندا الشمالية حيث تسببت "الاضطرابات" منذ عام ١٩٦٩، فى حدوث فوران للمسيحية التبشيرية. وتساوى أصولية ألستر، التى تعبر عنها الكنيسة البريسبتارية الحرة التى انشقت تحت زعامة أيان بريسلى ونظمها سياسيًا الحزب الوحدوى الديمقراطى، بين فكرة أيرلندا الموحدة وانتصار الكاثوليكية وروما. ورغم أن بريسلى ذاته لم يبشر قط بشكل نشيط بالعنف، فقد حذر من لجوء المجتمع البروتستانتى للمقاومة المسلحة إذا ما تم المضى فى عملية توحيد أيرلندا. ونجح بريسلى وأنصاره من خلال التوجه إلى البروتستانتيين من الطبقة العاملة، وكذلك إلى الأصوليين فى الحفاظ على "صلابة الروح لوحدوية ألستر"، وسد الطريق أمام التحركات السياسية التى قد

تفضى فى النهاية إلى إقامة أيرلندا الموحدة (Bruce,1993). ويعتمد الأساس اللاهوتى لمقاومة بريسلى بشكل هائل على الولايات المتحدة، التى هى منشأ البروتستانتية التبشيرية وموطن أكثر الحركات الأصولية المسيحية نفوذًا، ألا وهى اليمين المسيحى الجديد.

اليمين المسيحى الجديد

من حيث عدد المسيحيين الذين يرتادون الكنائس، تعد الولايات المتحدة بسهولة أكثر البلدان الغربية تدينًا، ويدعى قرابة ستين مليون مواطنًا أمريكيًا أنهم مولودون من جديد، ويصف نصف هؤلاء أنفسهم بأنهم "أصوليون". ويعكس ذلك بدرجة هائلة حقيقية أن أمريكا منذ أيامها الأولى قدمت ملجأ للحركات والمذاهب الدينية التى ترغب فى الفرار من الاضطهاد. وأثناء القرن التاسع عشر، نشبت معركة حامية داخل البروتستانتية الأمريكية بين الحداثيين، الذين تبنوا نظرة ليبرالية للإنجيل، والمحافظين (سموا بالأصوليين لاحقًا) الذين أخذوا الإنجيل بحرفيته. ومع ذلك انحصرت تلك الآراء والمشاعر الدينية فى المجال الخاص للأسرة والمنزل إلى حد كبير. ونادرًا ما جذب النشاط السياسى الجماعات الدينية، وعندما حدث ذلك، نادرًا ما حققوا نجاحًا، وكان صدور قانون التحريم (١٩٢٠ ـ ١٩٣٣) استثناءً ملحوظًا على ذلك. ولذلك مثل اليمين المسيحى الجديد، الذى ظهر فى أواخر سبعينيات القرن العشرين، تطورًا حديثًا من حيث سعيه لدمج الدين فى السياسة من خلال محاولة "إعادة أمريكا للمسيح".

و"اليمين المسيحى الجديد" هو مصطلح مظلة لأنه يصف تحالفًا واسعًا من الجماعات المهتمة بشكل أساسى بالقضايا الأخلاقية والاجتماعية والعازمة على الحفاظ أو استعادة ما ترى أنه "الثقافة المسيحية". وهناك عاملان يفسران ظهور اليمين المسيحى الجديد، أولهما أن الولايات المتحدة كغيرها من البلدان شهدت فى الفترة التالية لعام ١٩٤٥، اتساعًا هائلاً للمجال العام، فمثلاً أصدرت المحكمة العليا فى أوائل الستينيات حكمًا بمنع ممارسة الصلوات فى المدارس الأمريكية (لأنها تتناقض مع التعديل الأول للدستور الذى يضمن الحرية الدينية) وكجزء من مبادرة "المجتمع العظيم" لليندون جونسون على وجه الخصوص حدث انتشار هائل لبرامج الرفاة والتنمية الحضرية وغيرها من البرامج. وكان نتيجة ذلك أن

شعر العديد من المحافظين الجنوبيين "الذين يخافون الله" أن قيمهم وطريقة حياتهم التقليدية تتعرض للتهديد، وأن القيادة الليبرالية التى مقرها واشنطن هى الملومة.

أما العامل الثانى فهو الصعود السياسى المتزايد للجماعات التى تمثل السود والنساء والشواذ، الذين هدد تحسن أحوالهم الأبنية الاجتماعية التقليدية، خاصة فى المدن الأمريكية الريفية والصغيرة. وعند ظهور اليمين المسيحى الجديد فى سبعينيات القرن العشرين وتنظيمه حملات لاستعادة "قيم الأسرة التقليدية" كان ضمن أهدافه على وجه الخصوص "الحركة الإيجابية" (التمييز الإيجابى لصالح السود) والحركة النسوية وحركة حقوق الشواذ. وفى الثمانينيات والتسعينيات، شكلت تلك السياسات الأخلاقية تجمعًا حول قضية مناهضة الإجهاض.

وظهرت منظمات متنوعة للتعبير عن تلك الاهتمامات التى عادة ما قام التبشيريون بالتعبئة من أجلها، وضمت تلك المنظمات المائدة المستديرة الدينية والصوت المسيحى والتحالف الأمريكى من أجل القيم التقليدية وأكثرها نفوذًا الأغلبية الأخلاقية، التى أسسها جيرى فالويل فى عام ١٩٨٠. ورغم أن الكاثوليك قد برزوا فى الحركة المناهضة للإجهاض، فإن جماعات اليمين المسيحى اعتمدت على وجه الخصوص على البروتستانتيين التبشيريين، الذين يعتقدون باعتبارهم "مؤمنين بالإنجيل" بعصمة النصوص المقدسة، وعادة ما يزعمون أنهم "مولودون من جديد" بمعنى أنهم مروا بخبرة تحول شخصية نحو المسيح. ومع ذلك توجد انقسامات بين صفوف التبشيريين، مثلاً بين أولئك الذين يصورون أنفسهم على أنهم أصوليون ويميلون إلى النأى بأنفسهم عن المجتمع غير المؤمن، والكارزميين أو التبشيريين الذين يؤمنون أن الروح القدس قد تتلبس الأشخاص وتمنح كرامات النبوة والشفاء، ومنذ ثمانينيات القرن العشرين، قدمت الأغلبية الأخلاقية وغيرها من الجماعات الأخرى تمويل الحملات الانتخابية ونظمت رحلات تسجيل الناخبين لاستهداف الديمقراطيين ذوى التوجه الليبرالى أو "المؤمنين بحرية اختيار الإجهاض" ولتشجيع الجمهوريين على التمسك بأجندة اجتماعية وأخلاقية جديدة تقوم على معارضة الإجهاض والدعوة لإعادة الصلوات فى المدارس الأمريكية. وأعلن استعداد رونالد ريجان للتمسك بتلك الأجندة فى

الثمانينيات عن أن اليمين المسيحى الجديد صار مكونًا مهمًا فى التحالف الجمهورى الجديد الذى اهتم بالقضايا الأخلاقية بنفس قدر اهتمامه بالقضايا السياسية التقليدية كالاقتصاد والسياسة الخارجية.

ومنذ انتهاء حقبة ريجان، تذبذب نفوذ اليمين المسيحى الجديد بشكل ملحوظ، فلم يكن جورج بوش الأب، خليفة ريجان، واحدًا منهم، (فمثلاً ساند الإجهاض حتى عام ١٩٨٠) وقام أيضًا بمخالفة وعده الانتخابى بعدم زيادة الضرائب. وهو ما حفز اليمين المسيحى لتقديم مرشحة للرئاسة، ودفع التبشيرى التليفزيونى بات روبرتسون إلى السعى للحصول على ترشيح الحزب الجمهورى له، لكنه مسعاه قد أخفق. واستجابة لتلك الانتكاسات، تبنت عناصر من الحركة التبشيرية إستراتيجيات أكثر تشددًا، ولعل المثال المتطرف عليها ظهور ما يسمى بالميلشيات التى ادعت أنها تأثرت بجماعات ذات خلفيات غامضة كالوطنيين المسيحيين، الذين لجأوا إلى حملات الإرهاب مثل تفجير أوكلاهوما فى عام ١٩٩٥.

وقد حصل اليمين المسيحى على دعم هائل بعد انتخاب جورج بوش الابن فى عام ٢٠٠٠، فلم يكن فقط عدد من أعضاء إدارة بوش، بمن فى ذلك بوش نفسه ونائبه ديك تشينى، من المسيحيين "المولودين من جديد"، وإنما عين التبشيرى البارز جون أشكروفت فى منصب المدعى العام. وظهر التأثير الأصولى على إدارة بوش بأوضح صورة فيما يتصل بالسياسة الخارجية، خصوصًا بعد هجمات الحادى عشر من سبتمبر الإرهابية. واتضح ذلك بطريقتين رئيسيتين، أولاً فى التركيز الأكبر على السياسات الإنسانية وسياسات حقوق الإنسان، مع زيادة المعونة الخارجية لأفريقيا. ثانيًا فى تعميق التأييد لإسرائيل والتأثير على كيفية خوض إدارة بوش "للحرب على الإرهاب". وقد قام المسيحيون التبشيريون بتفسير التدهور والفقر فى العالم العربى كدليل على أن الله يلعن من يلعنون إسرائيل (Mead, 2006). ومن هنا صارت تقوية وضع إسرائيل فى الشرق الأوسط بؤرة مركزية للسياسة الخارجية الأمريكية.

الأصوليات الأخرى

يتميز الإسلام والمسيحية البروتستانتية بقدرتهما على إنتاج البرامج الشاملة للتجديد السياسى، رغم الاختلاف الشديد لخصائص وطموحات برامجهما. وفى

أغلب الحالات عنيت الحركات الأصولية الأخرى، بصورة أضيق بالمساعدة فى إيضاح أو إعادة تعريف الهوية القومية أو الإثنية. وبهذا المعنى، يمكن النظر إلى العديد من الأصوليات باعتبارها تنويعات فرعية للقومية الإثنية. ولعل ذلك قد حدث كرد فعل للتغيير الذى لحق بالهوية القومية بمناسبة نمو الجماعات الإثنية أو القومية المنافسة أو بسبب التغييرات الإقليمية الفعلية أو المتصورة. وتعزى جاذبية الدين لا الأمة كمصدر رئيسى للهوية السياسية إلى أنه يقدم أساسًا عريقًا ويبدو أنه غير قابل للتغيير، لتاسيس عضوية الجماعة، وهو ما يفسر سبب ميل الدين للارتباط بعملية ظهور ثقافة حبيسة. وتختلف بشدة أصولية بروتستانتيى ألستر - الذين يقدم الدين مادة إثنية لهويتهم القومية أى الإحساس بالبريطانية - عن أصولية المبشرين الأمريكيين التى تعتمد بدرجة محدودة على الإثنية. وتشبه الأصوليات الهندوسية والسيخية واليهودية والبوذية صور التعبئة الإثنية.

تبدو الهندوسية، وهى الديانة الرئيسية فى الهند، من على السطح غير قابلة نسبيًا للاستجابة للباعث الأصولى، فهى أجلى مثال على الديانة الإثنية التى تولى اهتمامها بالعادات والممارسات الاجتماعية بدلاً من النصوص أو العقائد الرسمية. ومع ذلك، نشأت حركة أصولية من رحم الكفاح من أجل استقلال الهند، الذى تحقق فى عام ١٩٤٧، إلا أنها كانت حركة متواضعة مقارنة بالتأييد الذى ناله حزب المؤتمر العلمانى. وعلى أية حال، ازدهرت الحركة فى الهند منذ تدهور حزب المؤتمر وانهيار أسرة نهرو - غاندى فى منتصف ثمانينيات القرن العشرين. ويعد الهدف الرئيسى للحركة الأصولية هو تحدى الفسيفساء المتعدد الثقافات والمتعدد الإثنيات فى الهند بجعل الهندوسية أساس الهوية القومية. ولا يعبر عن ذلك فى صورة المطالبة بطرد الأديان والثقافة "الأجنبية" بقدر ما هو فى صورة الدعوة "لفرض الهندوسية" على المسلمين والسيخ والجاين وغيرها من الجماعات. ويعتبر حزب بهاراتيا جاناتا، أكبر الأحزاب فى البرلمان الهندى منذ عام ١٩٩٦، وهو يعبر عن تناقض مشاعر الطبقة الوسطى حديثة الثراء إزاء الحداثة وخصوصًا قلقها بشأن إضعاف الهوية القومية. أما المجلس الهندوسى العالمى الأكثر راديكالية، فيرفع شعار (الهند للهندوس) بينما يهدف جهازه

الرئيسى إلى إقامة الهند العظمى، التى تمتد من بورما إلى العراق وتحقيق السيطرة الجيوسياسية للهند عبر آسيا الوسطى. وحدث أبرز استعراض للتشدد الهندوسى فى عام ١٩٩٢، مع تدمير المسجد البابرى القديم فى أيودا، الذى يعتقد الهندوس أنه بنى فوق مكان ميلاد الإله راما. وقاد ذلك إلى إشعال صراع طائفى مستمر بين الهندوس والمسلمين فى ولاية جوجارات.

وتختلف الأصولية السيخية من حيث اتصالها بالنضال من أجل إقامة دولة - أمة وليس بإعادة تشكيل الهوية القومية داخل هوية أخرى قائمة. ولذلك فهى تتشابك مع اهتمامات القومية الليبرالية وتتميز عنها فقط من زاوية رؤيتها للأمة ككيان دينى فى جوهره. ولذا يتطلع القوميون السيخ إلى إقامة (كاليستان) الوقعة فى البنجاب الحالية، وتصبح الديانة السيخية هى الديانة القومية، ويصير لزاما على حكومتها ضمان ازدهارها دون عوائق. ومثلما تتسم القومية الهندوسية بطابع عدائى ملحوظ للإسلام، تتحدد قومية السيخ جزئياً من خلال عدائها للهندوسية. وقد اتضح ذلك فى الاستيلاء على المعبد الذهبى فى أمريتسار فى عام ١٩٨٢، من قِبل حركة دامدامى تاكسال تحت القيادة المتشددة لجارايل سينج بهندرانوال، وفى اغتيال أنديرا غاندى بعد ذلك بعامين بعد اقتحام المعبد. ولا شك أن الفورات المنفصلة للأصوليات الهندوسية والسيخية والإسلامية فى شبه القارة الهندية تطورات متصلة. فهى لم تؤد فقط إلى خلق سلسلة ردود أفعال من التهديدات والعداوات فيما بينها، بل ألهمت بعضها البعض أيضًا بعقد صلة وثيقة بين الهوية الإثنية والحماسة الدينية.

وترتبط الأصوليتان - اليهودية والبوذية - بشكل وثيق بزيادة الصراع الإثنى، فبالمقارنة مع اليهود الأرثوذكس المتشددين الذين رفض بعضهم قبول إسرائيل باعتبارها الدولة اليهودية التى تنبأ بها العهد القديم، حول الأصوليون اليهود الصهيونية (انظر ثبت المذاهب، ص. ف) إلى الدفاع عن "أرض إسرائيل الكبرى"، وهو دفاع يتسم بالعدوان الإقليمى. وفى حالة أشهر حركة أصولية فى إسرائيل وهى جوش إيمونيم "كتلة المؤمنين" جرى التعبير عن ذلك فى حملة لبناء مستوطنات يهودية فى الأراضى المحتلة فى حرب الأيام الستة لعام ١٩٦٧، والتى ضمت رسميًا إلى إسرائيل بعد ذلك. أما الجماعات الأكثر راديكالية مثل كاخ

(هكذا) فتعلن استحالة العيش معًا بين اليهود والعرب ولذا تتطلع إلى طرد كل العرب مما تعتبره "أرض الميعاد". ورغم صغر حجم مجموعة الأحزاب الأرثوذكسية المتشددة بإسرائيل فهى تمارس نفوذًا لا يتناسب مع حجمها لأن تأييدها ضرورى لأحد الحزبين الكبيرين، الليكود والعمل، لتشكيل الحكومة.

أما انتشار القومية البوذية فى سريلانكا فقد حدث إلى حد كبير نتيجة التوتر المتنامى بين أغلبية السكان البوذية السنهالية والأقلية من جماعة التاميل، التى تضم الهندوس والمسيحيين والمسلمين. ورغم أن البوذية ظاهريًا - بفضل التزامها بالمسئولية الفردية والتسامح الدينى واللاعنف - هى أقل الأديان الرئيسية من حيث التعرض للأصولية (Dalai Lama, 1996)، ساندت بوذية ترافادا فى جنوب آسيا تطورات ذات نمط أصولى حينما تشابك الإحياء الدينى والقومى مع بعضهما البعض.

وفى سريلانكا، مثلت المطالبة بجعل البوذية دين الدولة تعبيرًا عن الرغبة فى "فرض السنهالية"، على الهوية القومية لدى الجماعات المتشددة كجبهة التحرير الشعبية.

وقد أشعلت تلك الضغوط الميول الانفصالية للتاميل وتسببت فى حدوث حملة إرهاب من قبل نمور التاميل بدأت فى أواخر سبعينيات القرن العشرين.

الأصولية الدينية فى القرن الواحد والعشرين

هل من المقدر بالنسبة للأصولية الدينية أن تستمر فى القرن الواحد والعشرين أم أنها ستعتبر فى النهاية ظاهرة مؤقتة ترتبط بتضافر ظروف تاريخية معينة؟ ويثير السؤال عن مستقبل الأصولية اثنين من السيناريوهات المختلفة بصورة صارخة. أما الأول فهو يشكك فى القابلية للاستمرار على المدى الطويل بالنسبة لأى عقيدة سياسية ذات أساس دينى فى العالم الحديث، ويبرز أوجه القصور الخاصة بالأصولية كمشروع سياسى. ووفقًا لهذه النظرة يعد الدين الأصولى فى جوهره عرضًا للمواءمات الصعبة التى يفرضها التحديث، لكنه سيزول فى النهاية لأنه لا يواكب الحركة الرئيسية لعملية التحديث. ومن المقدر أن ينتصر التحديث كتغريب لأنه مؤيد من قبل تيار العولمة والمد الديمقراطى

الليبرالى. ولهذا سيعود الدين إلى موضعه "المناسب" فى المجال الخاص، وستتنافس على الشئون العامة مرة أخرى تلك العقائد السياسية العلمانية.

ويشير هذا التحليل إلى أن المشروع اللاهوتى ـ السياسى الموجود فى قلب الأصولية سيذبل تدريجيًا وستصبح الجماعات الدينية مجرد مكونات للحركات القومية الأوسع. ذلك أن بزوغ نظام العولمة التى يسيطر عليها الغرب قد يسمح ببقاء القومية ذات الطابع المدنى، الموجه نحو هدف تقرير المصير، لكنه لن يكون هناك مستقبل للقوميات الإثنية المتشددة، خصوصًا حين تقوم على التمايز الدينى. وهكذا ستصبح أوجه قصور الأصولية بادية إذا ما نجح الأصوليون فى الفوز بالسلطة وواجهوا مهام الحكم المعقدة. ونظرًا لافتقار الأصولية كأيديولوجيا اجتماعية لبرنامج سياسى واضح أو فلسفة اقتصادية متماسكة، فستستمر إذا ما استمرت باعتبارها مجرد خطابة أو "أسطورة تأسيسية" لنظام الحكم.

أما السيناريو المنافس فيقضى بأن الأصولية تقدم لمحة من المستقبل "ما بعد الحداثى"، ومن هذا المنطلق فالعلمانية والثقافة الليبرالية هما اللتان تمران بأزمة. إذ من ضعفهما، الذى كشفته الأصولية بصورة دراماتيكية، يكمن فى إخفاقهما فى مواجهة الاحتياجات الإنسانية الأعمق وعدم قدرتهما على ترسيخ قيم ملزمة تمنح النظام الاجتماعى قاعدة أخلاقية. وبعيدًا عن إمكانية فرض نظام العولمة الناشئ للنموذج الديمقراطى الليبرالى الغربى، تشير تلك النظرة إلى أن السيناريو الأرجح هو تنازل صراع القرن العشرين بين الرأسمالية والشيوعية عن مكانه، كما تنبأ هنتنجتون (١٩٩٦)، لصدام الحضارات. وستظهر كتل متنافسة عابرة للقوميات وسيقدم لها الدين على الأرجح هوية سياسية ثقافية متميزة. وبحسب هذا السيناريو، تزخر الأصولية بأوجه القوة لا الضعف، فقد برهنت بالفعل على قدرتها على التكيف من خلال تسلحها بأساليب وروح العالم الحديث. وتدل حقيقة أنها لا ترزح تحت عبء التقاليد بل تسافر "بسرعة وخفة" على أنها قادرة على إعادة تشكيل عقائدها استجابة لتحديات ما بعد الحداثة.

منظورات عن الدين	
الليبراليون	يعتبرون الدين شأنًا "خاصًا" متميزًا يرتبط بالاختيار الفردى والتطور الشخصى. ولذلك فالحرية الدينية أساسية للحرية المدنية ولا يمكن ضمانها إلا بالفصل الصارم بين الدين والسياسة، وبين الكنيسة والدولة.
المحافظون	ينظرون للدين كمصدر ثمين (وربما جوهرى) للاستقرار والتماسك الاجتماعى، وحيث إنه يزود المجتمع بمجموعة من القيم المشتركة وبقاعدة للثقافة العامة، فالتداخلات بين الدين والسياسة، أو الكنيسة والدولة، حتمية ومرغوب فيها.
الاشتراكيون	صوروا الدين عادة صورة سلبية، فهو فى أفضل الأحوال انحراف عن الصراع السياسى، وفى أسوأ الأحوال شكل لأيديولوجيا الطبقة الحاكمة (وقاد ذلك فى بعض الحالات إلى تبنى لا دينية الدولة). لكن الدين بتأكيده على الحب والتراحم قد يزود الاشتراكية بأساس أخلاقى.
الفوضويون	يرون الدين عامة كمصدر مؤسسى للقمع، ولذلك فهناك اتصال ثابت بين الكنيسة والدولة، لأن الدين يدعو للطاعة والخضوع للحكام الأرضيين بينما يشرع مجموعة من القيم السلطوية التى تحرم الفرد من الاستقلالية الأخلاقية.
الفاشستيون	رفضوا الدين أحيانًا على أساس أنه مصدر منافس للولاء والاعتقاد، ويدعو إلى قيم "بالية" كالتراحم والتعاطف الإنسانى. ورغم ذلك تعمل الفاشستية ذاتها على أن تكون "دينًا سياسيًا" يستولى على مصطلحات الدين وبنيته الداخلية ـ كالتفانى والتضحية والروح والإنقاذ وما إلى ذلك.

الأصوليون الدينيون	يعتبرون الدين مجموعة من المبادئ "الجوهرية" والمطلقة، التى تملى السلوك الشخصى وكذلك تنظم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. والدين لا يمكن ولا ينبغى حبسه فى المجال "الخاص"، إذ يوجد أعلى وأفضل تعبير عنه فى سياسة التعبئة الشعبية والتجديد الاجتماعى.

أسئلة للمناقشة

- هل تحوى كل الأيديولوجيات السياسية ميولاً أصولية؟
- هل العلمانية معادية للدين؟
- هل يمثل صعود الأصولية الدينية دليلاً على "صدام الحضارات"؟
- هل تقوم الأصولية الدينية بالضرورة على الاعتقاد فى الصحة الحرفية للنصوص المقدسة؟
- هل تعد الأصولية شمولية بصورة مستمرة وعرضة للانزلاق نحو استخدام العنف؟
- إلى أى مدى تعد الأصولية الإسلامية معادية للغرب؟
- هل تتوافق الأصولية الدينية مع الدستورية والتعددية السياسية؟
- ما العلاقة بين الأصولية الدينية والقومية الإثنية؟

قراءات إضافية

Ahmed, A. and Donnan, H., *Islam, Globalization and Postmodernity* (London and New York: Routledge, 1994). A useful collection of essays examining both the nature of political Islam and its relationship to modernity.

Ahmed, R., *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia* (New Haven, CT: Yale University Press, 2001). A clear and authoritative account of the rise and significance of radical new fundamentalism in various parts of Central Asia.

Bruce, S., *Fundamentalism* (Oxford: Polity Press, 2000). An examination of fundamentalism as a key concept, which portrays it as a symptom of rapid social change but also takes its ideological character seriously.

Burma, I. and Margalit, A., *Occidentalism: A Short History of Anti-Westernism* (London: Atlantic Books, 2004). A succinct and challenging attempt to link modern trends in Islamic fundamentalism to longer-term ideological developments.

Hadden, J. K. and Shupe, A. (eds), *Prophetic Religions and Politics: Religion and Political Order* (New York: Paragon House, 1986). A useful collection of essays by noted sociologists of religion that examines a wide range of movements across the globe.

Marty, M. E. and Appleby, R. S. (eds), *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance* (Chicago, IL and London: University of Chicago Press, 1993). Part of the massively comprehensive, authoritative yet accessible six-volume Fundamentalism Project. Other volumes that are of interest include *Fundamentalism Observed* (1991) and *Accounting for Fundamentalisms* (1994).

Parekh, B., 'The Concept of Fundamentalism', in A. Shtromas (ed.), *The End of 'isms'? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse* (Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1994). A clear and insightful introduction to the nature of fundamentalism and the modernization process.

Ruthven, M., *Fundamentalism: The Search for Meaning* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2004). A short and engaging reflection on the meaning of fundamentalism which looks in particular at the relationship between Islam and the West.

الفصل الحادى عشر

التعددية الثقافية

نظرية تمهيدية

رغم أن المجتمعات متعددة الثقافات قد وجدت منذ أمد بعيد ـ تتضمن الأمثلة على ذلك الإمبراطورية العثمانية التى بلغت أوجها فى أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر، وكذلك الولايات المتحدة من القرن التاسع عشر فصاعداً ـ لكن مصطلح "التعددية الثقافية" له أصل قريب نسبيًا. فقد استخدم أول مرة فى كندا عام ١٩٦٥، للإشارة لاقتراب متميز لمعالجة التنوع الثقافى. وفى عام ١٩٧١، تم تبنى "التعددية الثقافية" أو "التعددية الثقافية فى إطار ثنائية اللغة" رسميًا كسياسة عامة فى كندا، مما شكل أساسًا لتمرير قانون التعددية الثقافية فى عام ١٩٨٨. كما أعلنت أستراليا نفسها رسميًا متعددة الثقافات وألزمت نفسها بالتعددية الثقافية منذ أوائل سبعينيات القرن العشرين. لكن مصطلح "التعددية الثقافية" لم يبرز فى الجدالات السياسية إلا منذ تسعينيات القرن العشرين.

والتعددية الثقافية هى مضمار للنقاش الإيديولوجى أكثر منها أيديولوجيا مستقلة، وهى تضم كمضمار للنقاش عددًا من الآراء حول تداعيات التنوع الثقافى المتنامى وخصوصًا كيفية التوفيق بين الاختلاف الثقافى والوحدة المدنية، أما قضيتها الرئيسية فهى لذلك التنوع فى إطار الوحدة. ويستلزم تبنى التعددية الثقافية التمسك الإيجابى بالتنوع بين الجماعات القائم على حق الجماعات الثقافية المختلفة فى الاعتراف والاحترام. وبهذا المعنى تُقر التعددية الثقافية بأهمية المعتقدات والقيم وطرق الحياة فى خلق الإحساس بالقيمة الذاتية للفرد وللجماعة على حد سواء. وهكذا تستحق الثقافات المتمايزة أن تتمتع بالحماية والدعم، خصوصًا حينما تنتمى لجماعات أقلية أو ضعيفة. وعلى أية حال، هناك

عدد من النماذج المتنافسة للمجتمع المتعدد ثقافيًا، وهى تعتمد بصورة متنوعة على الأفكار الليبرالية والتعددية والكوزموبوليتانية. ومن ناحية أخرى، كان تبنى التعددية الثقافية مثيرًا للجدل بصورة عميقة، وأطلق عددًا من الاحتجاجات والانتقادات.

الجذور والتطور

ظهرت التعددية الثقافية كموقف نظرى من خلال أنشطة حركة الوعى الأسود فى ستينيات القرن العشرين، فى الولايات المتحدة أساسًا. وتعود جذور القومية السوداء إلى أوائل القرن العشرين مع ظهور حركة "العودة إلى أفريقيا" التى استمدت إلهامها من شخصيات مثل الناشط السياسى الجامايكى ماركوس جارفى (١٨٨٧ ـ ١٩٤٠). وعلى أية حال اكتسبت السياسة السوداء أهمية أكبر فى ستينيات القرن العشرين مع تصاعد كل من الجناح الإصلاحى والجناح الثورى للحركة. قد أخذت الحركة فى هيئتها الإصلاحية شكل الصراع من أجل الحقوق المدنية، الذى وصل إلى درجة الذيوع على المستوى القومى تحت قيادة مارتن لوثر كينج (١٩٢٩ ـ ١٩٦٨). لكن حركة القوة السوداء رفضت إستراتيجية العصيان المدنى غير العنيف، وأيدت الاتجاهات الانفصالية للسود وقامت تحت قيادة حزب الفهد الأسود، الذى تأسس فى عام ١٩٦٦، بالحض على اللجوء إلى المواجهات المسلحة. أما حركة المسلمين السود (التى تسمى الآن أمة الإسلام) فلها أهمية متصلة، حيث اعتنقت عقيدة انفصالية تقوم على فكرة انحدار المسلمين السود من نسل قبيلة مسلمة قديمة. وقاد تلك الحركة التى تأسست عام ١٩٢٩، إليجا محمد لأكثر من أربعين سنة، والتقت ضمن أبرز النشطاء فى الستينيات بالقائد الأسود المتشدد مالكولم إكس (١٩٢٥ ـ ١٩٦٥).

وشهدت أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين مستوى متناميًا من الإصرار السياسى بين جماعات الأقلية، عُبر عنه أحيانًا من خلال **القومية الإثنية الثقافية**(*) فى عدة أجزاء من أوربا وفى أماكن أخرى بأمريكا الشمالية. وكان هذا واضحًا لأقصى حد بين السكان الناطقين بالفرنسية لإقليم

(*) القومية الإثنية الثقافية: شكل من أشكال القومية يحفزه بصورة أساسية إحساس حاد بالتمايز الإثنى والثقافى والرغبة فى الحفاظ عليه.

كيبك بكندا، وأيضًا مع ظهور القومية الأسكتلندية والويلزية فى المملكة المتحدة، ومع نمو الحركة الانفصالية فى كتالونيا وإقليم الباسك بإسبانيا وفى كورسيكا بفرنسا وفى الفلاندرز ببلجيكا. كما وجد هناك اتجاه نحو التمسك بالهوية الإثنية بين الأمريكيين الأصليين فى كندا والولايات المتحدة والسكان الأصليين فى أستراليا والمواريس فى نيوزيلاندا. وتعد القضية المشتركة بين تلك الأشكال الناشئة للسياسة الإثنية هى الرغبة فى تحدى التهميش الاقتصادى والاجتماعى وأحيانًا القمع العنصرى. وبهذا المعنى، فالسياسة الإثنية وسيلة للتحرر السياسى وعدوها الرئيسى هو الظلم الهيكلى وعدم المساواة المتأصلة. وبالنسبة للسود فى أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية مثلاً، يقدم بناء هوية إثنية وسيلة لمواجهة الثقافة البيضاء السائدة، التى تؤكد على تدنى السود وتتطلب خضوعهم.

وبعيدًا عن الإصرار المتنامى لدى جماعات الأقلية الراسخة، استمدت سياسة التعددية الثقافية قوتها أيضًا من اتجاهات الهجرة الدولية منذ عام ١٩٤٥، مما أدى إلى اتساع التنوع الإثنى بشكل هائل فى العديد من المجتمعات. فقد ارتفعت معدلات الهجرة بصورة حادة فى حقبة ما بعد عام ١٩٤٥، عندما سعت الدول الغربية لاستجلاب عمال من الخارج للمساعدة فى عملية إعادة الإعمار بعد الحرب. وفى العديد من الحالات، تحددت طرق الهجرة بالعلاقات بين الدول الأوربية ومستعمراتها السابقة، ولذلك أتى المهاجرون فى المملكة المتحدة فى الخمسينيات والستينيات أساسًا من الإنديز الغربية وشبه القارة الهندية، فى حين أتت الهجرة فى فرنسا بصورة هائلة من الجزائر والمغرب وتونس. وفى حالة ألمانيا، كان المهاجرون العمال الضيوف (Gastarbeiter) الذين استحضروا عادة من تركيا أو يوغوسلافيا. أما الهجرة فى الولايات المتحدة منذ سبعينيات القرن العشرين فقد جاءت من المكسيك وغيرها من بلدان أمريكا اللاتينية. ويقدر مثلاً أن المجتمع اللاتينى (أو الهيسبانى) فى الولايات المتحدة سيزيد على عدد الأمريكيين من أصل أفريقى بحلول عام ٢٠١٠، وأن بحلول عام ٢٠٥٠ سيكون ربع سكان الولايات المتحدة من أصول لاتينية.

وعلى أية حال، شهدت التسعينيات من القرن العشرين كثافة ملحوظة فى الهجرة عبر الحدود فى أنحاء العالم، مما خلق ما اعتبره البعض "كوكبًا مفرطًا

فى الحركة". وهناك سببان رئيسيان لهذا، أولاً أن هناك عددًا متزايدًا من اللاجئين وصل إلى ذروته لحوالى ٩٨ مليونًا عام ١٩٩٣. ونتج ذلك عن ازدياد فى الحروب والصراعات الإثنية والانتفاضات السياسية فى حقبة ما بعد الحرب الباردة، فى مناطق تمتد من الجزائر ورواندا وأوغندا إلى الهند الصينية وأفغانستان. وساهم انهيار الشيوعية فى أوربا الشرقية فى (١٩٨٩ ـ ١٩٩١) فى ذلك بخلقة بين عشية وضحاها لجماعة جديدة من المهاجرين ولإشعاله سلسلة من الصراعات الإثنية، خصوصًا فى يوغوسلافيا السابقة. ثانيًا، أدت العولمة الاقتصادية إلى تكثيف الضغوط باتجاه الهجرة الدولية من عدة طرق. فقد "دُفع" المهاجرون بسبب انقطاع الحياة الاقتصادية الذى تسببت فيه المنافسة الدولية الحادة وتأثير الشركات العابرة للقوميات والضغوط من أجل إنتاج سلع التصدير بدلاً من إشباع الاحتياجات المحلية. كما "جُذب" المهاجرون نتيجة ظهور سوق عمل "مزدوج" فى العديد من الدول الصناعية بسبب نمو شريحة من الوظائف المتدنية فى المكانة وفى الأجر وفى المهارات المطلوبة، وهى وظائف لا يرغب السكان المحليون بشكل متزايد فى شغلها.

وبحلول أوائل القرن الواحد والعشرين، أدمج عدد متزايد من البلدان الغربية، بما فى ذلك كل الدول الأعضاء تقريبًا فى الاتحاد الأوربى، التعددية الثقافية فى سياستها العامة. وكان ذلك اعترافًا بحقيقة أن اتجاهات التعدد الإثنى والدينى والثقافى داخل المجتمعات الحديثة لم يعد بالإمكان القضاء عليها. وباختصار، رغم الأهمية المستقرة والمتزايدة أحيانًا لقضايا الهجرة واللجوء، لم تعد العودة إلى الأحادية الثقافية، القائمة على ثقافة قومية موحِّدة، ممكنة. وبالفعل، فإن أكثر القضايا الأيديولوجية إلحاحًا التى تواجهها الآن تلك المجتمعات هى كيفية التوفيق بين التنوع الثقافى والحفاظ على التماسك السياسى والمدنى. وبالرغم من ذلك، هناك عامل إضافى دفع بسياسة التعددية الثقافية إلى أعلى فى الأجندة السياسية، ألا وهو الإرهاب العالمى وشن ما يسمى "بالحرب على الإرهاب". فقد شجع انتشار الأصولية الدينية (انظر ثبت المذاهب، ص. ط)، وخصوصًا الجماعات الإسلامية المتشددة، فى الدول الغربية بعض الناس على التكهن بما إذا كان "صدام الحضارات" الشهير لصمويل هنتنجتون (١٩٩٦)

يتحقق فعلاً ليس فقط بين المجتمعات وإنما بداخلها أيضًا. وفى حين يرى أنصار التعددية الثقافية أن الاعتراف الثقافى وحماية حقوق الأقلية يساعد فى الحد من التطرف السياسى، يحذر خصومها من أن سياسة التعددية الثقافية قد تكون غطاء للتطرف السياسى أو حتى تضفى الشرعية عليها.

قضايا مركزية ـ التنوع داخل الوحدة

استخدم مصطلح التعددية الثقافية، بطرق متنوعة، وصفية ومعيارية، فقد أشار كمصطلح وصفى للتنوع الثقافى الناجم عن وجود جماعتين أو أكثر داخل المجتمع تولد معتقداتهما وممارستهما إحساسًا بهوية جماعية متميزة. وبهذا المعنى، يخصص المصطلح بصورة لا تتغير للدلالة على التنوع الطائفى الناجم عن الاختلافات العرقية والإثنية واللغوية. كما يمكن أن يستخدم هذا المصطلح أيضًا فى الاستجابات الحكومية للتنوع الطائفى، إما فى صورة سياسة عامة أو فى صورة ترتيبات مؤسسية، وتتميز السياسات العامة المرتبطة بالتعددية الثقافية، سواء طبقت فى مجال التعليم أو الرعاية الصحية أو الإسكان أو غيرها من أبعاد السياسة الاجتماعية، بالاعتراف الرسمى بالاحتياجات المتمايزة لجماعات ثقافية معينة وبالرغبة فى ضمان تكافؤ الفرص بينها وبداخلها. وتذهب الترتيبات المؤسسية المرتبطة بالتعددية الثقافية إلى أبعد من ذلك عن طريق محاولة تعديل جهاز الحكومة ليتناسب مع الانقسامات الإثنية والدينية وغيرها فى المجتمع. وقد قامت التعددية الثقافية على هيئة **التوافقية**(*) بتشكيل الممارسة السياسية فى دول كهولندا وسويسرا وبلجيكا، كما طبقت على مجلس أيرلندا الشمالية والترتيبات الدستورية للبوسنة والهرسك.

وكمصطلح معيارى، تستدعى التعددية الثقافية التمسك الإيجابى، وحتى الاحتفاء بالتنوع الطائفى، ويقوم ذلك نمطيًا إما على حق الجماعات الثقافية المختلفة فى الاحترام والاعتراف بها أو على المنافع المفترضة التى يجنيها المجتمع الأوسع من التنوع القيمى والثقافى. وعلى أية حال، فالتعددية الثقافية تمثل

(*) التوافقية: أحد أشكال التشارك فى السلطة الذى يرتبط بقيام ارتباط وثيق بين عدد من الأحزاب أو التشكيلات السياسية، ويستخدم عادة فى المجتمعات ذات الانقسامات العميقة.

"فضاءً"، أيديولوجيًا بدرجة أكبر من كونها أيديولوجيا سياسية مستقلة، فبدلاً من تقديمها رؤية كونية شاملة تخطط تصورًا اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا "للمجتمع الجيد"، تعد التعددية الثقافية حلبة تدور فيها جدالات متزايدة الأهمية بصدد التوازن بين التنوع الثقافى والوحدة المدنية فى المجتمعات الحديثة: ومع ذلك يمكن أن نعثر على موقف أيديولوجى يستلهم التعددية الثقافية، ولعل أبرز القضايا المتعلقة بالتعددية الثقافية هى التالية:

- ما بعد الكولونيالية.
- الهوية والثقافة.
- حقوق الأقليات.
- التنوع.

ما بعد الكولونيالية

أرست النظريات ما بعد الكولونيالية دعائم أفكار التعددية الثقافية، وقد نجمت تلك النظريات عن انهيار الإمبراطوريات الأوربية فى أوائل حقبة ما بعد عام ١٩٤٥. ويمكن اعتبار القومية السوداء التى ظهرت فى ستينيات القرن العشرين مظهرًا لما بعد الكولونيالية، ويمكن النظر إلى التعددية الثقافية ذاتها كأحد فروع ما بعد الكولونيالية. وتكمن أهمية ما بعد الكولونيالية فى أنها سعت لتحدى الأبعاد الثقافية للحكم الإمبريالى وقلبها عن طريق إرساء شرعية الأفكار والتقاليد السياسية غير الغربية بل والمعادية للغرب أحيانًا. فقد قدم غاندى مثلاً فلسفة سياسية مزجت القومية الهندية بأخلاق اللاعنف والتضحية بالذات التى تضرب بجذورها فى النهاية فى الهندوسية. وأكد المنظر الثورى الفرنسى المولود فى جامايكا، فرانز فانون (١٩٢٦ ـ ١٩٦١) على الصلات بين النضال ضد الكولونيالية والعنف، وأبرزت نظريته عن الإمبريالية البعد النفسى للخضوع الكولونيالى. وعند فانون (١٩٦٥) يُعد القضاء على الكولونيالية ليس مجرد عملية سياسية، وإنما عملية يتم من خلالها خلق "جنس" جديد من البشر. ويرى أن الخبرة التطهيرية للعنف وحدها قوية بالقدر الكافى لتحقيق ذلك التجديد النفسى ـ السياسى. ويعتبر كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق» (١٩٧٨ ـ ٢٠٠٣)

أحيانًا أكثر نصوص ما بعد الكولونيالية تأثيرًا. فقد قدم نقدًا **للمركزية الغربية**(*)، أبرز من خلاله إلى أى مدى جرى الحفاظ على الهيمنة الثقافية والسياسية الغربية على بقية العالم، وعلى الشرق خاصة، من خلال الخيالات المتقنة الزاخرة بالصور الذهنية النمطية التى تقلل من شأن الشعوب والثقافات غير الغربية وتحقرها. ومن الأمثلة على تلك الصور النمطية أفكار مثل "الشرق الغامض" و"الصينى الغامض" و"التركى الشهوانى".

وقد قدمت ما بعد الكولونيالية إسهامين مهمين للتعددية الثقافية، أولاً قامت بتحدى الرؤية الكونية المتمركزة حول أوربا بصورة فى الأغلب خلال محاولتها إعطاء صوت سياسى للعالم النامى يكون منفصلاً عن الادعاءات العالمية للأيديولوجيات الغربية كالليبرالية. وسمح ذلك للديانات والأفكار والفلسفات غير الغربية أن تؤخذ بجدية أكبر، كما شجع أيضًا على قيام عملية إعادة تقييم واسعة داخل الفكر السياسى. فقد سمح للأفكار الغربية وغير الغربية - كالنظريات السياسية الليبرالية والإسلامية مثلاً - أن تعتبر شرعية على قدم المساواة فى تعبيرها عن التقاليد والقيم والتطلعات الخاصة بمجتمعاتها. ثانيًا، سلطت الضوء على الأهمية السياسية للثقافة بالتركيز على الميراث الثقافى للحكم الكولونيالى خصوصًا. فلو تم تشجيع الناس على النظر للثقافة "المفروضة" على أنها تقوم بقمعهم وتحقيرهم، فهم مدعوون بموجب ذلك للبحث عن التحرر من خلال إعادة اكتشاف ثقافتهم "الأصلية".

الهوية والثقافة

إن التعددية الثقافية أحد أشكال سياسة الهوية، التى تسعى لخدمة مصالح جماعات معينة فى المجتمع، وعادة ما يكون ذلك فى مواجهة ظلم اجتماعى حقيقى أو متصور، عن طريق تقوية وعى أعضائها بهويتهم الجمعية وخبراتهم المشتركة. وبهذا المعنى تربط الهوية الشخصى بالاجتماعى، وتعتبر الفرد متجذرًا فى سياق ثقافى أو اجتماعى أو مؤسسى أو أيديولوجى معين. وهكذا تضرب

(*) المركزية الغربية: تطبيق القيم والنظريات المستقاه من الثقافة الأوربية على الجماعات والشعوب الأخرى، وهو ما يقود إلى تشوه وتحيز فى وجهات النظر.

التعددية الثقافية بجذورها فى النظرة المجتمعية للطبيعة البشرية، التى تؤكد على أن الناس لا يمكن فهمهم "خارج" المجتمع، بل إنهم يتشكلون داخليًا بواسطة السياقات الاجتماعية والثقافية وغيرها من السياقات التى يعيشون وينمون فيها. ولذلك انتقد المنظِّرون المجتمعيون مثل أليستاير ماكينتاير (١٩٨١) وميشال ساندل (١٩٨٢) الفردية الليبرالية (انظر ثبت المذاهب، ص. ق) وعدوها سببًا للذرية التى تفتقد للجذور.

وفى حالة الفيلسوف الكندى تشارلز تايلور (١٩٩٤)، أقيم دفاع صريح عن "سياسة الاعتراف" بالتعددية الثقافية على أساس الافتراضات المجتمعية المتعلقة بالهوية الشخصية.

وهناك اهتمام خاص فى إطار التعددية الثقافية بدور وأهمية **الثقافة**(*)، التى تشير فى أوسع معانيها إلى طريق الحياة لشعب معين. ويميز علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا بين "الثقافة" و"الطبيعة" من حيث إن الأولى تضم ما ينتقل من جيل إلى جيل بواسطة التعلم وليس عن طريق التوارث البيولوجى. وتكمن الأهمية الحيوية للثقافة من منظور التعددية الثقافية فى أنها تشكل القيم والمعايير والافتراضات التى تحدد هوية الفرد وتمنح معنى للعالم الخارجى. ولذلك يعطى الافتخار بثقافة المرء، وخصوصًا الإقرار العلنى وحتى الاحتفاء بالهوية الثقافية للمرء، للشعب إحساسًا بالتجذر الاجتماعى والتاريخى. وفى مقابل ذلك، يقود الإحساس الضعيف أو المحطم بالهوية الثقافية إلى شعور الشعب بالعزلة والاضطراب. وقد ينتج عن تلك الحالة من الافتخار بالثقافة فى شكلها المتطرف ما أُطلق عليه (Culturalism) الحتم الثقافى، كما مارسها كاتب مثل الفيلسوف السياسى الفرنسى مونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٧٥) والناقد الألمانى هردر "رائد" القومية الثقافية (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣)، وهى تصور البشر كمخلوقات تحددها الثقافة.

ورغم أن أنصار التعددية الثقافية المحدثون نادرًا ما يتعاطفون مع ذلك الشكل الفج من الحتم الثقافى، فإن صعود التعددية الثقافية يعكس نقلة بعيدة عن

(*) الثقافة: المتقدات والقيم والممارسات التى تنتقل من جيل لآخر عن طريق التعلم؛ وتختلف الثقافة عن الطبيعة.

العالمية باتجاه الخصوصية، أى التركيز بدرجة أقل على ما هو مشترك أو شائع بين الناس وبدرجة أكبر على ما هو مميز فى الجماعات التى ينتمون إليها.

ويُساعد هذا الاهتمام بالثقافة على تفسير التركيز على **الإثنية**(*) والدين واللغة من قبل التعددية الثقافية، والإثنية مصطلح مركب لأنه يحمل دلالات عرقية وثقافية. وينظر إلى أعضاء الجماعات الإثنية عادة، سواء صح ذلك أم لم يصح، على أنهم ينحدرون من أسلاف مشتركين، وتعتبر تلك الجماعات لذلك كأنها جماعات قرابة ممتدة يوحدها الدم. ولكن تعتبر الإثنية بصورة أكثر شيوعًا شكلاً من أشكال الهوية الثقافية، لكنه يعمل على مستوى عميق وعاطفى. وتضم الثقافة "الإثنية" قيمًا وتقاليد وممارسات لكنها تمنح الناس بصورة حاسمة هوية مشتركة وإحساسًا بالتميز، وعادة يكون ذلك متمركزًا حول الأصول والنسب. ويتمتع الدين بأهمية خاصة بالنسبة للجماعات الثقافية القادمة من البلدان غير الغربية، التى كان تأثير العلمانية بالنسبة لها أقل وضوحًا. وفى بعض الحالات بالفعل يكون الدين أحيانًا هو العامل المحدد للهوية الثقافية، مثلما حدث مع بعض الجماعات المسلمة فى المجتمعات الغربية. وعلى أية حال، بالنسبة لجماعات مثل سكان كيبك فى كندا والويلزيين فى المملكة المتحدة وأهالى الباسك فى إسبانيا وفرنسا والفلمنك فى بلجيكا، يتصل الحفاظ على التمايز الثقافى بشكل وثيق بالمحافظة على اللغة "القومية". فاللغة عادة ما تكون مكونًا مهمًا للهوية الثقافية لأنها تساعد على بقاء تراث الأدب التقليدى والخرافات والأساطير حيًا، وتساعد أيضًا على تشكيل كيفية النظر إلى العالم وفهمه.

حقوق الأقليات

صاحب تنامى التعددية الثقافية استعدادًا للاعتراف بحقوق الأقليات، التى تسمى أحيانًا حقوق التعددية الثقافية، وقد قام ويل كيمليكا (١٩٩٥) بأكثر محاولة منظمة لتحديد تلك الحقوق، ويحدد كيمليكا ثلاثة أنواع من حقوق الأقليات: حقوق الحكم الذاتى وحقوق التعدد الإثنى وحقوق التمثيل. ويورد

(*) الإثنية: عاطفة الولاء تجاه شعب معين أو جماعة ثقافية أو إقليم؛ وهى الروابط التى تكون ثقافية وليس عرقية.

كيمليكا أن حقوق الحكم الذاتى يتعين أن تتمتع بها الأقليات القومية أى الشعوب التى تتركز فى إقليم معين وتمتلك لغة مشتركة وتتميز بطريقة حياة ذات معنى تضم نطاقًا كاملاً من الأنشطة الإنسانية. وتضم الأمثلة على ذلك الأمريكيين الأصليين والإنويت فى كندا والماوريس فى نيوزيلاندا والسكان الأصليين فى أستراليا.

وفى هذه الحالات يجب أن يتعلق حق الحكم الذاتى بتفويض السلطة السياسية من خلال الفيدرالية فى العادة للوحدات السياسية التى يسيطر عليها أبناء الأقلية القومية، بالرغم من أن ذلك قد يزحف باتجاه حق الخلافة السياسية ومن ثم الحق فى الاستقلال والحصول على السيادة. أما حقوق التعدد الإثنى فهى تلك التى تساعد الجماعات الإثنية والأقليات الدينية، التى نشأت عن طريق الهجرة، على التعبير عن تمايزها الثقافى والحفاظ عليه. ويقدم هذا أساسًا للإعفاء القانونى، مثل إعفاء اليهود والمسلمين من قوانين ذبح الحيوانات وإعفاء الفتيات المسلمات من الالتزام بالزى المدرسى. وتحاول حقوق التمثيل الخاص معالجة التمثيل غير الكافى للأقليات أو الجماعات المحرومة من التعليم والمناصب القيادية فى الحياة السياسية والعامة. ويبرر كيمليكا **التمييز الإيجابى**(*)، أو العكسى فى تلك الحالات، على أساس أنه الطريقة الوحيدة لضمان المشاركة الكاملة والمتساوية، التى تضمن بدورها أن تعبر السياسة العامة عن مصالح كل الجماعات والشعوب، وليس مجرد مصالح الجماعات المسيطرة تقليديًا.

وتتميز حقوق الأقليات أو التعددية الثقافية عن الفهم الليبرالى التقليدى للحقوق من حيث أنها تخص جماعات وليس أفرادًا، ولعل هذا يبين إلى أى حد يميل أنصار التعددية الثقافية إلى **الجماعية**(**) لا الفردية. وينظر إلى حقوق الأقليات عادة على أنها حقوق "خاصة"، وينطبق هذا على معنيين، أولهما أن تلك

(*) التمييز الإيجابى: المعاملة التفضيلية كجماعة ما بغرض تعويض أعضائها عن الحرمان أو عدم المساواة الهيكلية فى الماضى.

(**) الجماعية: الاعتقاد أن الغايات البشرية تحقق على نحو أفضل من خلال المجهود الجماعى أو التعاونى، مما يبرز أهمية الجماعات الاجتماعية (انظر ثبت المذاهب، ص).

الحقوق خاصة بجماعات معينة، فكل جماعة ثقافية لها احتياجات مختلفة تقوم على أساس الطبيعة الخاصة لدينها وتقاليدها وطريقة حياتها. ومثلاً ستغدو إعفاءات القانون الخاصة بالسيخ فيما يتعلق بقيادتهم للدراجات البخارية دون ارتداء خوذ الأمان أو ربما السماح لهم بوضع خناجرهم الاحتفالية لا معنى لها عند الجماعات الأخرى. ثانيًا، أن حقوق الأقليات خاصة، لأنها تستهدف تحديدًا منح مزايا لجماعات معينة على جماعات أخرى. ويعكس ذلك حقيقة أن التعددية الثقافية على استعداد لانتهاك مبدأ المساواة الرسمية بمنح حقوق تفضيلية لبعض الجماعات لتعويضها عن ظلم فى الماضى أو غبن فى الحاضر، وذلك رغم أن التعددية الثقافية تعامل من حيث المبدأ كل الجماعات الثقافية على أنها متساوية فى استحقاقها للاعتراف وللحقوق الأساسية. وبهذا المعنى، تستهدف التعددية الثقافية معالجة الظلم الاجتماعى، ولكنها تحللت تقليديًا من التزامها بتحقيق العدالة الاجتماعية من خلال التمييز "الإيجابى". وقد اتضح هذا بشكل خاص فى الولايات المتحدة، حيث ارتبط التطور السياسى للأمريكيين من أصول أفريقية منذ ستينيات القرن العشرين فيما يعرف "بالحركة الإيجابية". وعلى سبيل المثال، تمسكت المحكة العليا فى قضية إدارة جامعة كاليفورنيا ضد باكى (١٩٧٨) بمبدأ التمييز العكسى فيما يتعلق بالالتحاق بالجامعة، حيث سمحت للطلاب السود بالالتحاق بالجامعة بمعايير أدنى من الطلاب البيض.

إن قضية حقوق الأقليات مثيرة للجدال بصورة هائلة، ويتعلق الجدل بأنها تنتقد أحيانًا لأنها تعيق الاندماج فى المجتمع الأوسع حيث تعالج الاحتياجات الخاصة بجماعات معينة. وفى هذا الصدد، جذبت مسألة الحجاب الذى ترتديه بعض السيدات المسلمات اهتمامًا خاصًا، فبينما يرى مؤيدو حق النساء المسلمات فى ارتداء الحجاب أنه يمثل مسألة أساسية بالنسبة لهويتهن الثقافية، يعترض منتقدو هذا الحق لأنه يتسبب فى التمييز ضد المرأة أو لأن الحجاب رمز للانعزالية. ثانيًا يُنتقد التمييز "الإيجابى" بواسطة أبناء جماعات الأغلبية الذين يعتقدون أنه ليس سوى تمييز ظالم، وبواسطة بعض أبناء جماعات الأقلية الذين يرون أنه تحقيرى ويؤدى إلى النتيجة العكسية لأنه يوحى بأن تلك الجماعات لا تستطيع الترقى بجهودها الخاصة.

ثالثًا، يحيط جدل هائل بالقضية العسيرة المتعلقة "بالإهانة" والحق المدعى بعدم التعرض للإهانة، ويرتبط ذلك خاصة بالجماعات الدينية، التى تعتبر بعض المعتقدات مقدسة، ومن ثم تستحق الحماية على وجه الخصوص. ولهذا يعتبر نقد أو إهانة أو حتى التقليل من شأن تلك المعتقدات هجومًا على الجماعة ذاتها، كما اتضح مثلاً من الاحتجاجات على نشر رواية سلمان رشدى «آيات شيطانية» وعلى الرسوم الكارتونية ذات الطابع العدائى للإسلام فى الدنمارك فى عام ٢٠٠٦. ولذلك أصدرت دول كالمملكة المتحدة، نتيجة لذلك، قوانين تحظر التعبير عن الكراهية الدينية، إلا أن تلك القوانين لها تداعيات كبرى بالنسبة للحقوق الليبرالية التقليدية، وخصوصًا الحق فى حرية التعبير. فإذا كانت حرية التعبير تعنى شيئًا فهو بكل تأكيد الحق فى التعبير عن آراء يجدها آخرون محل اعتراض أو مهينة. أخيرًا، هناك توتر حتمى بين حقوق الأقليات وحقوق الأفراد حيث إن الانتماء الثقافى، خاصة عندما يقوم على الإثنية أو الدين، عادة يكون نتاج الأسرة والخلفية الاجتماعية وليس الاختيار الشخصى، فلا "ينضم" معظم الناس إلى الجماعات الإثنية أو الدينية. وقد ذهب بعض أنصار التعددية الثقافية إلى مدى بعيد بإثارة التساؤل حول ما إذا كان الناس يتمتعون بالحق فى اختيار الخروج أو اختيار الدخول بالنسبة "لثقافة" ما.

التنوع

تشترك التعددية الثقافية فى الكثير مع القومية، إذ تشدد الاثنتان على قدرة الثقافة على خلق التماسك الاجتماعى والسياسى، وتسعى كلتاهما لجعل الترتيبات السياسية تتفق مع أنماط التمايز الثقافى. ومع ذلك ففى حين أن القوميين يعتقدون أن المجتمعات المستقرة الناجحة هى تلك التى يتطابق فيها الانتماء القومى ـ بمعنى وجود هوية ثقافية مشتركة ـ مع المواطنة، يؤكد أنصار التعددية الثقافية أن التنوع متوافق مع التماسك السياسى. وتتسم التعددية الثقافية بالرفض الثابت للربط بين التعددية والصراع أو عدم الاستقرار، حيث تقوم كل أشكال التعددية الثقافية على افتراض أن التنوع والوحدة يمكن، بل وينبغى، الدمج بينهما، فهما ليسا قوتين متعارضتين. وبهذا المعنى، يقبل أنصار التعددية الثقافية أن تكون للناس هويات وولاءات متعددة، مثلاً، تجاه "بلد

الأصل" وتجاه "بلد المستقر". ويرى أنصار التعددية الثقافية أن الاعتراف الثقافى يدعم الاستقرار السياسى، ذلك أن الناس سيصيرون راغبين وقادرين على المشاركة فى المجتمع تحديدًا لأنهم يتمتعون بهوية ثابتة وآمنة تضرب بجذورها فى ثقافتهم.

ومن هذا المنطلق، ينجم عن الحرمان من الاعتراف الثقافى العزلة والعجز، مما يشكل تربة صالحة لنمو التطرف وسياسة الكراهية. ويفسر هذا الرأى مثلاً التأييد المتنامى للإسلاميين المتشددين وغير ذلك من أشكال الأصولية الدينية (كما نوقشت فى الفصل العاشر).

ولا يعتقد أنصار التعددية الثقافية أن التنوع ممكن فحسب، بل يؤمنون أيضًا أنه مرغوب وجدير بالاحتفاء به، وبعيدًا عن منافعها للفرد من حيث إحساسه القوى بهويته الثقافية، يرى أنصار التعددية الثقافية أن التنوع له قيمة بالنسبة لمجتمع بوجه عام. ويمكن مشاهدة ذلك خصوصًا فى الحيوية والتألق اللذين يتمتع بهما المجتمع الذى يشهد تنوعًا فى أنماط الحياة والممارسات الثقافية والتقاليد والمعتقدات. وبهذا المعنى توازى التعددية الثقافية الإيكولوجية فى عقدها للصلة بين التنوع وصحة النظام، إذ ينتفع المجتمع من التنوع الثقافى بنفس الطريقة التى ينتفع بها النظام الإيكولوجى من التنوع الحيوى. وهناك ميزة إضافية للتنوع ألا وهى أن تشجيع التبادل الثقافى بين الجماعات التى تعيش جنبًا إلى جنب يقوى التسامح والتفاهم بين الثقافات، وبالتالى يقوى الرغبة فى احترام "الاختلاف". وبهذا المعنى، يغدو التنوع علاجًا للاستقطاب والتحيز الاجتماعيين، لكن ذلك قد يسلط الضوء على التوترات داخل التعددية الثقافية. فمن ناحية يؤكد أنصار التعددية الثقافية على الطبيعة الخاصة والمتميزة للجماعات الثقافية والحاجة لتجذر الهوية الثقافية بقوة فى السياق الثقافى.

ومن ناحية أخرى، فإنهم يخاطرون بطمس معالم الهوية الجماعية وخلق نوع من مجتمع "الانتقاء" و"الخلط" أو بوتقة الصهر التى يتصف فيها إحساس الأفراد بالهوية الاجتماعية والتاريخية بأنه أجوف. فحينما يعلم الناس المزيد عن الثقافات الأخرى، يفترض أن معالم ثقافتهم سوف تنطمس.

التعددية الثقافية والسياسة

تقدم كل أشكال التعددية الثقافية رؤية سياسية تدعى التوفيق بين التنوع الثقافى والتماسك المدنى، إلا أن التعددية الثقافية ليست مذهبًا واحدًا، بمعنى أنه لا توجد نظرة مستقرة أو متفق عليها عن كيفية عمل المجتمع المتعدد ثقافيًا. وبالفعل، فإن التعددية الثقافية مثال آخر على الأيديولوجيا البينية التى تفيد من التقاليد السياسية الأخرى وتشمل عددًا من المواقف الأيديولوجية المتنوعة. ويختلف أنصار التعددية الثقافية فيما يتعلق بمدى الدعم الإيجابى الذى يجب منحه للتنوع الثقافى، وفيما يتعلق بأفضل طريقة لتحقيق التماسك المدنى. وباختصار توجد نماذج متنافسة للتعددية الثقافية، يطرح كل منها رؤية مختلفة عن التوازن الملائم بين التنوع والوحدة، وهناك ثلاثة نماذج رئيسية هى:

- التعددية الثقافية من المنظور الليبرالى.
- التعددية الثقافية من المنظور التعددى.
- التعددية الثقافية من المنظور الكوزموبوليتانى.

التعددية الثقافية الليبرالية

إن العلاقة بين الليبرالية والتعددية الثقافية مركبة ومتضاربة من عدة نواح، فمثلما ذكرنا آنفًا فى هذا الفصل، يعتبر البعض الليبرالية والتعددية الثقافية تقليديين سياسيين متنافسين، ذاكرين أن التعددية الثقافية تهدد القيم الليبرالية الأثيرة. ومنذ سبعينيات القرن العشرين أخذ المفكرون الليبراليون التعددية الثقافية بجدية متزايدة وطوروا شكلاً من التعددية الثقافية من المنظور الليبرالى، حجر الزاوية فيه **التسامح**(*) والرغبة فى إعلاء حرية الاختيار فى المجال الأخلاقى، خاصة فيما يتعلق بالشئون ذات الأهمية المركزية بالنسبة لتقاليد دينية أو ثقافية معينة. وساهم ذلك فى دعم الفكرة القاضية بأن الليبرالية "محايدة" فيما يتصل بالخيارات الأخلاقية والثقافية وغيرها من الخيارات التى يتخذها المواطنون. وبهذا المعنى تتعامى الليبرالية عن الاختلاف وتعتبر تلك العوامل

(*) التسامح: التحمل والاستعداد لقبول الآراء أو الأعمال التى يختلف معها المرء.

كالثقافة والإثنية والعرق والدين والنوع غير مهمة، لأن كل الناس يجب أن يتم تقييمهم كأفراد يتمتعون بالاستقلالية الأخلاقية. ولكن على أية حال، ليست قيمة التسامح محايدة أخلاقيًا، فهى تقدم تأييدًا محدودًا للتنوع الثقافى، حيث إن التسامح لا يشمل إلا تلك الآراء والقيم والممارسات الاجتماعية التى هى بطبيعتها متسامحة إزاء الآخرين، أى تلك الأفكار والأعمال التى تتفق مع الحرية والاستقلالية الشخصية. ومن هنا لا يستطيع الليبراليون التكيف مع "التنوع العميق" فمثلاً ليس أنصار التعددية الثقافية من المنظور الليبرالى على استعداد لقبول ممارسات كختان الإناث أو الزيجات الجبرية (أو المرتبة أحيانًا) أو قواعد محددة لملابس النساء، مهما دافعت الجماعات المعنية عن أن تلك الممارسات ضرورية للحفاظ على هويتها الثقافية. إذ ينبغى أن تأتى حقوق الفرد، وخصوصًا حق الاختيار لدى الرجل أو المرأة، قبل الحقوق الثقافية للجماعة.

أما السمة الثانية للتعددية الثقافية من المنظور الليبرالى فهى قيام تمييز مهم بين الحياة "الخاصة" و"العامة"، وتعتبر الأولى مجالاً للحرية، بمعنى أن الناس فيه أحرار، أو ينبغى أن يكونوا كذلك، فى التعبير عن هويتهم الثقافية والدينية واللغوية، بينما تتسم الحياة العامة على الأقل بوجود قاعدة من الولاءات المدنية المشتركة. وبذلك تنفصل المواطنة عن الهوية الثقافية التى ستصبح أمرًا خاصًا فى جوهرها، ويعنى ذلك أن التعددية الثقافية ستصبح متوافقة مع القومية المدنية. ويمكن رؤية ذلك فيما يطلق عليه "الانتماء القومى المركب" الموجود فى الولايات المتحدة، ويرى الناس أنفسهم بواسطته أمريكيين ـ أفارقة وأمريكيين ـ بولنديين وأمريكيين ـ ألمان وما إلى ذلك. ووفق هذا التقليد يتم التأكيد على الإدماج وليس على التنوع فى المجال العام، إذ تشدد الولايات المتحدة مثلاً على إتقان اللغة الإنجليزية ومعرفة التاريخ السياسى الأمريكى ضمن شروط الحصول على المواطنة. ووفق التعددية الثقافية "الجمهورية" الأكثر راديكالية التى تطبق فى فرنسا، قاد التأكيد على العلمانية (Laïcité) فى الحياة العامة إلى حظر ارتداء الحجاب أو أغطية الرأس الإسلامية فى المدارس، كما فرض حظر منذ عام ٢٠٠٣ على كل المظاهر الصريحة للانتماء الدينى فى المدارس الفرنسية، ويرى بعض أنصار التعددية الثقافية أن تلك التوجهات هى هجوم على التعددية الثقافية ذاتها.

أما البُعد الثالث والأخير للتعددية الثقافية من المنظور الليبرالى فهو أنها تعتبر الديمقراطية الليبرالية النظام السياسى الشرعى الوحيد. وتعتبر من فضائل الديمقراطية الليبرالية أنها وحدها تضمن قيام الحكومة على رضاء المحكومين وتقدم ضمانات لحماية الحرية الشخصية والتسامح. ومن هنا يعارض أنصار التعددية الثقافية من المنظور الليبرالى مثلاً تلك الدعوات لإقامة دولة إسلامية تستند على تطبيق قوانين الشريعة، وهم على استعداد لفرض الحظر على الجماعات والحركات التى تنظم الحملات من أجل هذا الهدف السياسى. إن الجماعات تستحق التسامح والاحترام فقط إذا ما كانت مستعدة بدورها للتسامح على الجماعات الأخرى واحترامها.

التعددية الثقافية من المنظور التعددى

يقدم المنظور التعددى أساسًا أصلب لسياسة الاختلاف من المنظور الليبرالى، فبالنسبة لليبراليين، كما يستفاد من مشاهدتهم، يتم اعتناق التنوع إذا كان قائماً فقط داخل إطار من التسامح والاستقلال الشخصى. وبهذا المعنى، يضفى الليبراليون "طابعاً مطلقا" على الليبرالية (Parekh, 2005). غير أن الفيلسوف البريطانى أشعيا برلين (١٩٠٩ ـ ١٩٩٧) ذهب إلى ما وراء التسامح الليبرالى واعتنق فكرة **تعددية القيم**(*)، وهى تشير باختصار إلى أن الناس سيختلفون بالتأكيد حول الغايات النهائية للحياة، لأنه من غير الممكن البرهنة على تفوق نظام أخلاقى على آخر، وحيث إن القيم تتصارع فلابد أن تتسم المعضلة الإنسانية بالصراع الأخلاقى.

ومن هذا المنظور لا تتمتع القيم الغربية أو الليبرالية كالحرية الشخصية والتسامح والديمقراطية بسلطة أخلاقية أكبر من المعتقدات غير الغربية أو غير الليبرالية. ويستبطن موقف برلين (١٩٦٩) شكلاً من أشكال التعددية الثقافية هو "عش ودع غيرك يعيش"، أو ما أطلق عليه سياسة عدم الاكتراث. وعلى أية حال، ظل برلين على ليبراليته بمقدار إيمانه أن من الممكن احتواء تعددية القيم فى

(*) تعددية القيم: النظرية القائلة بعدم وجود مفهوم واحد متفوق "للحياة الطيبة" بل هناك عدد من المفاهيم المتنافسة والمتساوية فى مشروعيتها.

المجتمع الذى يحترم الحرية الفردية فقط، إلا أنه أخفق فى توضيح كيف من الممكن أن تتعايش المعتقدات الليبرالية وغير الليبرالية بتناغم فى نفس المجتمع. وبالرغم من ذلك، فبمجرد قبول الليبرالية للتعددية الأخلاقية يغدو من الصعب احتواؤها داخل الإطار الليبرالى. ويجادل جون جراى (١٩٩٥) مثلاً بأن التعددية تتضمن موقفًا "ما بعد ليبرالى"، وفقًا له لم تعد تتمتع القيم والمؤسسات والنظم الليبرالية باحتكار للشرعية.

وقد قدم بيكو باريك (٢٠٠٥) أساسًا بديلاً للتعددية الثقافية من المنظور الليبرالى، فمن وجهة نظره يعكس التنوع الثقافى الديالكتيك أو التأثير المتبادل بين الطبيعة الإنسانية والثقافة. ومع أن البشر مخلوقات طبيعية تمتلك بنية عقلية وبدنية مرتبطة بالنوع البشرى، فإنها أيضًا مخلوقات ثقافية بمعنى أن توجهاتها وسلوكها وطريقة حياتها تشكل الجماعات التى تنتمى إليها. ولذلك يقدم الاعتراف بتعقد الطبيعة البشرية، وبحقيقة أن أية ثقافة تعبر فقط عن جزء وحيد مما يعتبر إنسانيًا بحق، أساسًا لسياسة الاعتراف بالتنوع الثقافى ومن ثم فهو أساس أيضًا لشكل قابل للاستمرار للتعددية الثقافية.

وبعيدًا عن التعددية الثقافية من المنظور الليبرالى، يمكن التعرف على شكل من التعددية الثقافية يرتبط بـ "الخصوصية"، الذى يؤكد على أن التنوع الثقافى يحدث داخل سياق عدم التكافؤ فى القوة، الذى تتمتع فيه بعض الجماعات بحسب العادة بمزايا وامتيازات تُحرم منها الجماعات الأخرى. وتتميز التعددية الثقافية المرتبطة بالخصوصية بوضوح بالغ فى صف احتياجات ومصالح الجماعات المهمشة أو المحرومة. ويعزى الوضع البائس لتلك الجماعات إلى الطبيعة الفاسدة والمفسد للثقافة والقيم وأنماط الحياة الغربية، التى يعتقد أنها إما ملطخة بميراث الكولونيالية والعنصرية (أنر ثبت المذاهب، ص. ق) أو مرتبطة بالأفكار "الملوِّثة" كالمادية أو الإباحية. وفى هذا السياق، يعد التأكيد على التمايز الثقافى شكلاً من المقاومة السياسية أو رفض الاستسلام للقمع أو الفساد.

وعلى أية حال، يثير التأكيد على "النقاء" الثقافى الذى قد يتحول إلى عدم استعداد للدخول فى عمليات تبادل ثقافى القلق بشأن احتمالات التماسك الاجتماعى، فقد يُؤكد على التنوع على حساب الوحدة. ولذلك قد تكون التعددية

الثقافية المرتبطة بالخصوصية مثالاً على "الأحادية الثقافية المتعددة" (Sen, 2006) وليست شكلاً من أشكال التعددية الثقافية.

التعددية الثقافية من المنظور الكوزموبوليتانى

يمكن النظر إلى التعددية الثقافية والكوزموبوليتانية باعتبارهما تقليديين أيديولوجيين متمايزين تمامًا وحتى متصارعين؛ فبينما تشجيع الكوزموبوليتانية الناس على تطوير وعى عالمى يؤكد أن المسئولية الأخلاقية لا تتقيد بالحدود القومية، يبدو أن التعددية الثقافية تربط الاستجابات الأخلاقية بالخصوصية، مركزة على الاحتياجات والمصالح الخاصة بجماعة ثقافية معينة. لكن بالنسبة لبعض المنظرين مثل جيرمى والدرون (١٩٩٥) تماثل التعددية الثقافية بالفعل الكوزموبوليتانية، ذلك أن أنصار التعددية الثقافية من المنظور الكوزموبوليتانى يؤكدون على التنوع الثقافى وسياسة الهوية، ولكنهم يعتبرونهما بصورة أساسية حالات انتقالية فى عملية أكبر لإعادة بناء الاستجابات والأولويات السياسية. ويحتفى هذا الموقف بالتنوع على أساس ما يمكن أن تتعلمه كل ثقافة من الثقافات الأخرى، وبسبب إمكانات التنمية الذاتية الشخصية التى يتيحها عالم ذو فرص وخيارات ثقافية أوسع. ويقود ذلك إلى ما أطلق عليه التعددية الثقافية من نوع الالتقاء والخلط، التى يُشجع فيها التبادل الثقافى والاختلاط الثقافى بصورة إيجابية. فقد يأكل لناس مثلاً الطعام الإيطالى ويمارسون اليوجا ويستمتعون بالموسيقى الأفريقية ويهتمون بالأديان العالمية.

من هذا المنظور، تتسم الثقافة بالسيولة والقدرة على الاستجابة للظروف الاجتماعية والاحتياجات الشخصية؛ فهى ليست ثابتة أو ذات جذور تاريخية، حسبما يرى أنصار التعددية الثقافية من المنظور التعددى أو المرتبط بالخصوصية. لذلك فإن المجتمع متعدد الثقافات بوتقة صهر للأفكار والقيم والتقاليد المختلفة وليس "فسيفساء ثقافيًا" من الجماعات الإثنية والدينية. ويستمسك الموقف الكوزموبوليتانى بفكرة **المزيج**(*) بصورة إيجابية، ومن منافع هذا الشكل للتعددية الثقافية هو اتساع نطاق الاستجابات الأخلاقية والسياسية،

(*) المزيج: حالة من الخلط الاجتماعى والثقافى يطور الناس فيها هويات متعددة لأنفسهم.

بما يقود فى النهاية إلى ظهور منظور "العالم الواحد". وعلى أية حال، ينتقد أنصار التعددية الثقافية من التقاليد الأيديولوجية المختلفة الموقف الكوزموبوليتانى لتشديده على الوحدة على حساب التنوع. كما أن التعامل مع الهوية الثقافية على أنها مسالة تتحدد بصورة ذاتية من قبل حامليها، فضلاً عن تشجيع المزيج والاختلاط الثقافيين، يضعف بحسب رأى هؤلاء من أى إحساس حقيقى بالانتماء الثقافى.

انتقادات التعددية الثقافية

استثشار تطور الأفكار والسياسات المرتبطة بالتعددية الثقافية جدلاً سياسيًا هائلاً، فقد صاحب تحول المفكرين الليبراليين والتقدميين للدفاع عن قضية حقوق الأقليات والاعتراف الثقافى ظهور قوى المعارضة أيضًا. وقد تم التعبير عن ذلك بأجلى صورة، منذ ثمانينيات القرن العشرين، عن طريق الأهمية المتنامية للأحزاب والحركات المعادية للهجرة فى العديد من مناطق العالم. وتتضمن الأمثلة على ذلك الجبهة القومية فى فرنسا، وحزب الحرية فى النمسا، وكتلة فلامز فى بلجيكا، وقائمة بيم فورتيون فى هولندا، وحزب الأمة الواحدة فى أستراليا، وحزب نيوزيلاند الأول. وتوجد أمثلة أخرى على التراجع من السياسة "الرسمية" للتعددية الثقافية يمكن مشاهدتها فى تحريم غطاء الرأس الإسلامى، ثم كل المظاهر الواضحة للتمييز الدينى فى المدارس الفرنسية، وكذلك فى الدعوات المطالبة بحظر ارتداء السيدات المسلمات للحجاب فى الأماكن العامة فى بلدان كهولندا والمملكة المتحدة وألمانيا. وتأتى المعارضة الأيديولوجية للتعددية الثقافية من مصادر متنوعة، وأبرزها هو التالى:

- الليبرالية.
- المحافظة.
- النسوية.
- الإصلاحية الاجتماعية.

وبينما سعى بعض الليبراليين لتأييد التنوع الثقافى بشكل أوسع، ما زال آخرون ينتقدون الأفكار والتداعيات المرتبطة بالتعددية الثقافية. أما القضية

الرئيسية للنقد الليبرالى فهى التهديد الذى تمثله التعددية الثقافية بالنسبة للفردية، وهو يتجسد فى الافتراض المركزى للتعددية الثقافية الذى يذهب إلى أن الهوية الشخصية متجذرة فى الهوية الاجتماعية أو الجماعية. ولهذا فإن التعددية الثقافية مثلها مثل القومية وحتى العنصرية مجرد شكل آخر للجماعية، حيث تخضع حاجات وحقوق الفرد لتلك الخاصة بالجماعة الاجتماعية. ولذلك فهى بهذا المعنى تهدد الحرية الفردية والتنمية الذاتية للشخصية. وقد طور أمارتياش (٢٠٠٦) هجومًا مستديمًا على ما أطلق عليه النظرية "الانفرادية" التى تمثل أساس التعددية الثقافية، (خصوصًا فى الشكل التعددى والشكل المرتبط بالخصوصية) وتشير على أن الهويات الإنسانية تتشكل عن طريق العضوية فى جماعة اجتماعية منفردة. وهو ما يقود بحسب رأى سن ليس فقط إلى "تصغير" الإنسانية، ولكنه أيضًا يجعل استخدام العنف أكثر احتمالاً، بسبب أن الناس يتماهون فقط مع ثقافتهم الأحادية ويعجزون عن الاعتراف بحقوق ونزاهة من ينتمون إلى جماعات ثقافية أخرى. وهكذا تخلق التعددية الثقافية **الجيتوهات**(*) التى تضيق التفاهم بين الثقافات بدلاً من أن توسع نقاطه. وحسب ما يذكره سن يتضح ذلك التفكير الانفرادى من خلال تلك الأفكار التى تشدد على عدم التوافق بين التقاليد الثقافية كأطروحة "صدام الحضارات". وحتى حينما يبدى الليبراليون تعاطفًا مع التعددية الثقافية، فإنهم يدينون شكلها المرتبط بالمنظور التعددى وكذلك المرتبط بالخصوصية الثقافية تحديدًا لما يضيفانه من شرعية على بعض الأفكار كنظريات الإسلاميين المتشددين، التى يرونها قمعية ومعادية للديمقراطية.

أما المحافظة فهى التقليد السياسى الذى يتعارض مع التعددية الثقافية بصورة صارخة، ذلك أن الجانب الأكبر من رد الفعل ذى الطابع القومى المعادى للهجرة يتغذى بشكل أساسى على الافتراضات المحافظة. وفى حالات أخرى، يقترب رد الفعل هذا من القومية العنصرية فى الفاشستية أو حتى من النظرية

(*) الجيتوهات: جمع جيتو ويعنى جزءًا أو منطقة من المدينة تسكنها جماعة من جماعات الأقلية أو أكثر، وقد ارتبط المصطلح تاريخيًا بحارات اليهود وأحيائهم المنتشرة فى كل المدن الأوروبية (المترجم).

العنصرية النازية. والاعتراض الرئيسى للفكر المحافظ على التعددية الثقافية هو أن القيم والثقافة المشتركين شرطان ضروريان لقيام مجتمع ناجح ومستقر. وكما ذكر فى الفصل الخامس يفضل المحافظون القومية على التعددية الثقافية، وأساس تلك النظرة هو الاعتقاد أن البشر ينجذبون إلى الآخرين الذين يشبهونهم. ولهذا فإن الخوف أو الشك فى الغرباء أو الأجانب يعد "طبيعيًا" ولا مفر منه. ومن هذا المنطلق، تبدو التعددية الثقافية معيبة فى جوهرها: فالمجتمعات المتعددة ثقافيًا هى مجتمعات ممزقة حتمًا ومعبأة بالصراعات، ويصير فيها الشك والعداء وحتى العنف مقبولاً كجزء من حقائق الحياة. ولهذا فإن الصورة التى تقدمها التعددية الثقافية عن "التنوع فى الوحدة" هى مجرد خرافة أو ادعاء تكشفه الحقائق البسيطة لعلم النفس الاجتماعى.

وتتضمن ردود الأفعال السياسية المناسبة للتهديدات التى تمثلها التعددية الثقافية: فرض قيود على الهجرة، خاصة من تلك المناطق من العالم التى تختلف ثقافتها عن المجتمع "المضيف"؛ وممارسة ضغوط من أجل **الاستيعاب**(*) لضمان امتصاص جماعات الأقليات الإثنية فى الثقافة "القومية" الأوسع؛ وكذلك طردا للمهاجرين إلى بلدانهم الأصلية كما يقترح اليمين المتطرف. هناك جانب آخر من فقد المحافظين للتعددية الثقافية يتعلق بالقلق تجاه تداعياتها بالنسبة لمجتمع الأغلبية أو "المضيف"، فحسب وجهة النظر تلك ترتكب التعددية الثقافية مجموعة جديدة وإن كانت "عكسية" من أعمال الظلم بتحقير ثقافة الأغلبية ربطها بالكولونيالية والعنصرية، مع تفضيل مصالح وثقافة جماعات الأقلية بواسطة التمييز "الإيجابى" وتوزيع الحقوق "المخصوصة".

كما شهدت العلاقة بين النسوية والتعددية الثقافية صعوبات أحيانًا، فرغم أن بعض أشكال النسوية الإسلامية سعت لمزج هذين التقليدين (كما رأينا فى الفصل الثامن) فإن النسويات عبرن بصورة دائمة عن قلقهن إزاء تداعيات التعددية الثقافية. ويحدث ذلك عندما تقود حقوق الأقليات وسياسة الاعتراف الثقافى بالحفاظ على المعتقدات الأبوية والتقليدية وإضفاء الشرعية عليها، خاصة تلك

(*) الاستيعاب: عملية تفقد من خلالها الجماعات المهاجرة تمايزها الثقافى بالتكيُّف مع القيم والولاءات وأنماط الحياة فى المجتمع "المضيف".

المعتقدات التى تلحق الغبن بالنساء (تنطبق هذه الأطروحة بنفس القدر على الشواذ جنسيًا). ويقع ذلك عندما ترسخ الممارسات الثقافية، كقواعد الملبس والأبنية الأسرية والوصول للمناصب القيادية، تحيزات نوعية هيكلية. ويمكن فعلاً اعتبار بعض جوانب التعددية الثقافية محاولات منظمة لحماية القوة الأبوية.

توترات داخل الليبرالية		
الليبرالية العالمية	مقابل	الليبرالية التعددية
العقل العام	⟷	الشك
البحث عن الحقيقة	⟷	السعى وراء النظام
القيم الأساسية	⟷	تعددية القيم
التسامح الليبرالى	⟷	سياسة الاختلاف
حقوق الإنسان	⟷	الحقوق الثقافية
الثقافة الديمقراطية ـ الليبرالية	⟷	التعددية الثقافية
الزهو الليبرالى	⟷	أشكال التعددية السياسية

وقدم الإصلاحيون الاجتماعيون عددًا من الانتقادات للتعددية الثقافية ترتبط بإخفاقها فى معالجة مصالح الجماعات أو القطاعات المحرومة فى المجتمع بشكل ملائم. وقد أثيرت مخاوف مثلاً بشأن مدى تشجيع التعددية الثقافية للجماعات على تحقيق الترقى من خلال الثقة بالذات ثقافيًا أو إثنيًا بدلاً من النضال من أجل العدالة الاجتماعية. وبهذا المعنى، يعيب التعددية الثقافية أنها فشلت فى مواجهة المسائل المتعلقة بعدم المساواة الطبقية؛ فالقضية "الحقيقية" التى تواجه جماعات الأقلية ليس افتقادها للاعتراف الثقافى وإنما حرمانها من القوة الاقتصادية والمكانة الاجتماعية. ومثلما يجادل بريان بيرى (٢٠٠٢) تساهم التعددية الثقافية ـ نظرًا لتأكيدها على التمايز الثقافى ـ فى انقسام وحتى إضعاف الناس الذين لهم مصلحة اقتصادية مشتركة فى رفع الفقر وتشجيع

الإصلاح الاجتماعى. وعلى غرار ذلك، قد يضعف الوعى الحاد بالاختلاف الثقافى تأييد سياسات الرفاه وإعادة التوزيع، لأنه يضعف من إحساس الناس بالمسئولية الاجتماعية (Goodhar, 2004). وهكذا قد يكون وجود ثقافة قومية موحَّدة شرطًا ضروريًا لسياسة العدالة الاجتماعية.

التعددية الثقافية فى القرن الواحد والعشرين

قد تصبح التعددية الثقافية هى أيديولوجيا القرن الواحد والعشرين، من عدة نواح. فأحد الملامح الرئيسية للعولمة هى الزيادة الهائلة فى الحركة الجغرافية وخصوصًا عبر الحدود، مما يجعل المزيد والمزيد من المجتمعات تقبل نتيجة لذلك بالتعددية الثقافية باعتبارها إحدى حقائق الحياة التى لا يمكن عكس اتجاهها. فلم تعد الدولة الأمة المتجانسة نسبيًا مجرد ذكرى باهتة فى العديد من مناطق العالم، وإنما أصبحت أيضًا محاولات إعادة بنائها - من خلال مثلاً القيود الصارمة على الهجرة والاستيعاب المفروض أو الضغوط للطرد - تبدو بشكل متزايد خيالية من الناحية السياسية. وإذا كان ذلك كذلك، فمثلما كانت القومية هى القوة الأيديولوجية الكبرى فى السياسة العالمية أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين، بمساعدتها على إعادة تشكيل ملامح السلطة السياسية والعلاقات بين المجتمعات، فقد تكون التعددية الثقافية هى خليفتها كالقوة الإيديولوجية الغالبة فى القرن الواحد والعشرين. وقد تصير القضية الأيديولوجية الكبرى بالنسبة لزماننا وبالنسبة للأجيال القادمة أيضًا هى البحث عن وسائل لإيجاد سبل للعيش المشترك بين أناس ذوى قيم أخلاقية مختلفة وينتمون لتقاليد ثقافية ودينية مختلفة.

إن التعددية الثقافية ليست هى الأيديولوجيا الوحيدة التى تعالج تلك المسألة مباشرة فقط، لكنها تقدم لها حلولاً أيضًا، رغم أنها غير مؤكدة.

ومن جانب آخر، قد تثبت التعددية الثقافية أنها كانت مجرد فكرة ذاع صيتها مرة واحدة ثم انكشفت أوجه قصورها وحتى مخاطرها بسرعة. ومن هذا المنطلق، تعد التعددية الثقافية استجابة خاصة للتوجيهات المتعلقة بالتعددية الثقافية والأخلاقية فى المجتمعات الحديثة، لكن استمراريتها فى المدى الطويل ستكون محل سؤال. بل إن الحلول التى تطرحها التعددية الثقافية قد تكون أسوأ من

الأمراض التى سعت لحلها. ويعتبر عيب التعددية الثقافية من هذا المنظور هو الاعتقاد أن تأييد التنوع سيجمع الناس معًا باعتبارهم مجموعة من الجماعات الثقافية التى تتسم بالاحترام والتسامح المتبادلين. ولكن بدلاً من ذلك قد يؤدى التنوع إلى تأييد الانفصال ويقود إلى ظاهرة الجيتو، مع تحول الجماعات بشكل متزايد نحو النظرة إلى داخلها والاهتمام بحماية تقاليدها "الخاصة" ونقائها الثقافى. وهكذا قد تشجع التعددية الثقافية على التركيز على ما يفرق بدلاً من التركيز على ما يوحِّد. وإذا كانت تلك هى الحال، فمن المحتم أن يشهد القرن الواحد والعشرين تراجعًا عن التعددية الثقافية، باعتبارها وسيلة غير قابلة للحياة لمعالجة التحديات المؤكدة للتنوع الثقافى. ولكن ماذا سيأتى محل التعددية الثقافية؟

إن أحد الاحتمالات هو أن يقود إخفاق التعددية الثقافية إلى العودة للقومية، التى تستمد قوتها الصامدة من الاعتراف بأن الوحدة السياسية، على مستوى ما وبطريقة ما، تسير دائمًا جنبًا على جنب مع التماسك الثقافى. وبذلك لن تكون هناك إمكانية لاحتواء الضغوط التى ولدتها التوجهات التى لا تقبل التحويل نحو بناء مجتمعات متعددة الإثنيات والأديان والثقافات إلا من خلال بناء إحساس أقوى وأوضح بالهوية القومية. أما الإمكانية الأخرى فهى أن التعددية الثقافية سيخلفها شكل أصيل للكوزموبوليتانية، وهو ما يتطلب (كما يأمل بعض أنصار التعددية الثقافية) الاعتراف التدريجى بالاختلافات فى الثقافة والانتماء القومى على أنها ذات أهمية ثانوية، ويصاحب ذلك أن ينظر الناس إلى أنفسهم فى كل مكان كمواطنين عالميين توحدهم المصلحة المشتركة فى مصلحة التحديات الإيكولوجية والاجتماعية وغيرها، التى صارت بطبيعتها عالمية بشكل متزايد.

منظورات عن الأمة	
الليبراليون	تميزوا أحيانًا بانتقادهم للثقافة التقليدية أو الشعبية، ناظرين إليها كمصدر للخضوع وانتهاك الفردية. ولكن الثقافة "العليا"، خصوصًا فى الفنون والأدب، قد تعتبر مظهرًا ومحفزًا للتنمية الذاتية للشخصية. ولذلك تصبح للثقافة قيمة فقط عندما تنمى الفكر.

المحافظون	يؤكدون بقوة على الثقافة، مبرزين منافعها من حيث تقوية التماسك الاجتماعى والوحدة السياسية. ومن هذا المنظور ، تصل الثقافة إلى أقوى درجة عندما تتداخل مع التقاليد وبذلك تربط بين الأجيال. ويؤيد المحافظون المجتمعات أحادية الثقافية، على اعتقاد أن وجود ثقافة مشتركة يمكن أن يرسخ القيم المشتركة التى تربط المجتمع معًا.
الاشتراكيون	ينظرون وخصوصًا الماركسيين منهم للثقافة كجزء من "البنية الفوقية" السياسية والأيديولوجية التى تحددها "القاعدة" الاقتصادية. وحسب تلك النظرة، تعكس الثقافة مصالح الطبقة الحاكمة، ويكون دورها أيديولوجيًا، ولذلك تساعد الثقافة على تقبل الطبقات الخاضعة لما تتعرض له من قمع من قبل النظام الطبقى الرأسمالى.
الفاشستيون	يميزون بحدة بين الثقافة العقلانية التى هى نتاج التنوير ويشكلها العقل وحده، والثقافة العضوية التى تجسد روح أو جوهر الشعب وتجد أساسها فى رابطة الدم. ووفق المعنى الثانى، للثقافة أهمية عميقة فى الحفاظ على الهوية القومية أو العرقية المتميزة فى خلق إرادة سياسية موحَّدة. ويؤمن الفاشستيون بأحادية الثقافة الصارمة والمطلقة.
النسويات	انتقدن الثقافة دائمًا لإيمانهن أن الشكل الأبوى للثقافة يعكس المصالح والقيم الذكورية ويسهم فى التحقير من شأن النساء كى يقنعهن بنظام القمع النوعى الذى يعشن فى ظله. وبالرغم من ذلك، استخدمت النسويات من أنصار الاتجاه الثقافى الثقافة كأداة للنسوية، مؤكدات أنها ـ أى الثقافة ـ تستطيع حماية مصالح النساء بتقوية القيم وأنماط الحياة الأنثوية المتميزة.

أنصار التعددية الثقافية	يرون الثقافة ملمحًا مركزيًا للهوية الاجتماعية والفردية، حيث تمنح الناس توجها فى هذا العالم وتقوى إحساسهم بالانتماء الثقافى. ويؤمنون أن الجماعات الثقافية المختلفة تستطيع العيش بسلام وتوافق داخل نفس المجتمع، لأن الاعتراف بالاختلاف الثقافى يدعم التماسك الاجتماعى ولا يهدده. وعلى أية حال، تنبغى موازنة التنوع الثقافى بطريقة ما وعلى مستوى ما مع الحاجة لوجود ولاءات مدنية مشتركة.

أسئلة للمناقشة

- هل تعد التعددية الثقافية شكلاً من المجتمعية؟
- ما تبرير حقوق الأقليات أو حقوق التعدد الثقافى؟
- هل تتفق التعددية الثقافية مع فكرة الحقوق الفردية؟
- لماذا يؤمن أنصار التعددية الثقافية أن التنوع يقدم أساسًا للاستقرار السياسى؟
- لماذا أيّد الليبراليون التنوع، ومتى يؤمنون أنه "زائد على الحد"؟
- كيف تتجاوز التعددية الليبرالية؟
- هل تعد الثقافات الغربية ملطخة بالميراث الكولونيالى والعنصرى؟
- هل يمكن التوفيق بين التعددية الثقافية وأى شكل للقومية؟
- هل يمكن أن تقود التعددية الثقافية إلى الكوزموبوليتانية؟

قراءات إضافية

Barry, B., *Culture and Equality* (Cambridge: Polity Press, 2001). An influential critique of multiculturalism, which examines the social implications of cultural politics.

Carens, J., *Culture, Citizenship and Community* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1998). An excellent introduction to the themes and debates that have developed out of multiculturalism.

Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalism: Explaining the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995). A wide-reaching and authoritative set of essays on various aspects of multicultural politics.

Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 1995). A highly influential attempt to reconcile multiculturalism with liberalism by advancing a model of citizenship that is based on the recognition of minority or multicultural rights.

Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, 2nd edn (Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2005). A comprehensive defence of the pluralist perspective on cultural diversity that also discusses the practical problems of multicultural societies.

Said, E., *Orientalism* (Harmondsworth: Penguin, 2003). Regarded by many as the founding text for postcolonialism, the concept of 'orientalism' has had a significant impact on emergent multiculturalist thinking.

Taylor, C., *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994). This is an expanded version of Taylor's seminal text on the 'politics of recognition', and includes a series of commentaries by theorists sympathetic and less sympathetic to Taylor's position.

الفصل الثانى عشر

خلاصة: عصر ما بعد الأيديولوجيا

نظرة تمهيدية

إن الأيديولوجيا السياسية كانت مكونًا جوهريًا لتاريخ العالم لأكثر من قرنين من الزمان، وقد خرجت الأيديولوجيا من الثورات - الاقتصادية والاجتماعية والسياسية - التى شكلت العالم الحديث، وانخرطت الأيديولوجيا فى النهاية فى العملية المستمرة للتحول الاجتماعى والتنمية السياسية. ورغم أن الأيديولوجيا ظهرت أولاً فى الغرب الصناعى، فإنها انتشرت لاحقًا فى أرجاء العالم مما خلق لغة للخطاب السياسى على مستوى العالم. على أن الآراء اختلفت بشدة حول الدور الذى لعبته الأيديولوجيا فى التاريخ الإنسانى، هل خدمت الأيديولوجيا قضية الحقيقة والتقدم والعدل أم خلفت رؤى كونية تائهة وضيقة الأفق، مما ولد التعصب والقمع؟

إن هذا النقاش قد استمر ولكن بشكل سلبى عن طريق إبراز الانتقادات الموجهة للأيديولوجيا والتنبؤ دائمًا بأفولها الوشيك. ولكن الملحوظ هو تعدد وتنوع الأشكال التى تُنعى بها الأيديولوجيا. وتعتبر الصور المختلفة للنعى أشكالاً مختلفة من النهايات (Endism) وقد صارت فكرة "نهاية الأيديولوجيا" ذات صيت ذائع فى نهاية الخمسينيات وأوائل الستينيات من القرن العشرين، وتقضى بأن السياسة لم تعد تُعنى بالقضايا المعيارية الأكبر وإنما هيمنت القضايا التقنية المتعلقة بكيفية تحقيق الوفرة على الجدل السياسى. وفى أعقاب انهيار الشيوعية، طرح مُنظرو ما يطلق عليه "نهاية التاريخ" فكرة انتهاء الخلاف الأيديولوجى بالانتصار النهائى للديمقراطية الليبرالية الغربية. وقد أعلنت الأشكال البديلة للنهايات أن

التقسيم إلى يمين ويسار الذى تعتمد عليه التقاليد الأيديولوجية (الكلاسيكية) تكرار لا لزوم له، وأكدت أن انتصار العقلانية والتكنولوجيا الحديثة أودى نهائيًا بالنمط الأيديولوجى للفكر. ومع ذلك لا تزال السياسة الأيديولوجية تقاوم بعناد عملية تفكيكها، فباعتبار أن الأيديولوجيا هى المصدر الرئيسى للمعنى والمثالية فى السياسة، من المحتم أن تكون عملية مستمرة لا تنتهى.

النهايات

نهاية الأيديولوجية

صارت فكرة "نهاية الأيديولوجيا" ذائعة فى خمسينيات وستينيات القرن العشرين، وكان أقوى التصريحات تأثيرًا عن ذلك الموقف هو ما قدمه دانيال بيل (١٩٦٠). فقد تأثر بيل بحقيقة أن السياسة فى الغرب اتسمت عقب الحرب العالمية الثانية باتفاق واسع بين الأحزاب السياسية الكبرى وبغياب الانقسام أو الجدل الأيديولوجى. كما فقدت الفاشستية والشيوعية جاذبيتهما، فى حين اختلفت الأحزاب المتبقية حول أى منها يمكن الاعتماد عليه بدرجة أفضل لتحقيق النمو الاقتصادى والرخاء المادى، وفى الواقع، انتصر الاقتصاد على السياسة التى اختزلت إلى مسائل تقنية عن "كيفية" تحقيق الوفرة، وأقلعت عن تناول المسائل الفلسفية أو الأخلاقية حول طبيعة "المجتمع الصالح". لقد صارت الأيديولوجيا إذن لكل الأغراض والنيّات غير ذات أهمية. لكن العملية التى جذب بيل الأنظار إليها لم تكن "نهاية الأيديولوجيا" بمقدار ما كانت ظهور إجماع أيديولوجى واسع بين الأحزاب الكبرى، ولذلك توقف الجدل الأيديولوجى. فلقد قبل ممثلو التقاليد الأيديولوجية الغربية الثلاثة الكبرى - الليبرالية والاشتراكية والمحافظة - فى الفترة التالية للحرب مباشرة الأهداف المشتركة للرأسمالية المدارة. لكن هذا الهدف ذاته كان أيديولوجيًا، لأنه يعكس مثلاً إيمانًا مستمرًا باقتصاد السوق والملكية الخاصة والحوافز المادية يخفف منه الإيمان بالرفاه الاجتماعى والتدخل الاقتصادى. ففى الواقع، انتصرت أيديولوجيا (رأسمالية الرفاه)، أو (الديمقراطية الاشتراكية) على منافسيها، رغم أنه كان نصرًا مؤقتًا. وشهدت

ستينيات القرن العشرين صعود الأفكار اليسارية الجديدة الأكثر راديكالية التى انعكست فى إحياء الاهتمام بالفكر الماركسى والفوضوى ونمو الأيديولوجيات الحديثة كالنسوية والإيكولوجية. واستثارت بداية الركود الاقتصادى فى سبعينات القرن العشرين الاهتمام من جديد بأفكار السوق الحر التى أهملت طويلاً، واستثارت تبلور نظريات اليمين الجديد، التى تحدت أيضًا إجماع ما بعد عام ١٩٤٥. وأخيرًا، ركزت أطروحة "نهاية الأيديولوجية" اهتمامها حصريًا على التطورات الواقعة فى الغرب الصناعى وغضت الطرف عن حقيقة أن الشيوعية ظلت فى الخمسينات والستينات محصَّنة بقوة فى الاتحاد السوفيتى وشرق أوروبا والصين وغيرها، وأن الحركات السياسية الثورية كانت فاعلة فى آسيا وأفريقيا وأجزاء من أمريكا اللاتينية.

نهاية التاريخ

تبنى فرانسيس فوكوياما منظورا أوسع فى مقاله "نهاية التاريخ" (١٩٨٩)، فلم يشر فوكوياما خلافًا لبيل إلى أن الأفكار السياسية لم تعد ذات شأن، وإنما إلى أن فئة واحدة من الأفكار، هى الليبرالية الغربية، قد انتصرت على كل خصومها. فقد هزمت الفاشستية فى عام ١٩٤٥، واعتقد فوكوياما بشكل واضح أن انهيار الحكم الشيوعى فى أوروبا الشرقية عام ١٩٨٩، يعد علامة على زوال الماركسية - اللينينية كأيديولوجية لها أهمية عالمية. ويعنى فوكوياما بنهاية التاريخ أن تاريخ الأفكار قد انتهى وكذلك شأن الجدل الأيديولوجى. فوفقًا له هناك اتفاق باد فى كل أرجاء العالم حول الرغبة فى الديمقراطية الليبرالية على هيئة اقتصاد السوق الرأسمالى والنظام السياسى التنافسى المفتوح.

وبلا شك، غيرت بعمق ثورات أوروبا الشرقية (١٩٨٩ - ١٩٩١) والإصلاح الدراماتيكى، الذى حدث لما بقى من الأنظمة الشيوعية كالصين، التوازن العالمى فى الجدل الأيديولوجى. لكنه من غير المؤكد أن تلك العملية تقارب "نهاية التاريخ"، فإحدى صعوبات أطروحة "نهاية التاريخ"، أنه بمجرد إعلانها سرعان ما طفت على السطح قوى أيديولوجية جديدة. فبينما قد تكون الديمقراطية الليبرالية قد تكون حققت تقدمًا مؤثرًا خلال القرن العشرين، إلا أنه مع اقتراب نهاية القرن ظهرت دلائل مؤكدة على بعث أيديولوجيات مختلفة تمامًا، خصوصًا

الإسلام السياسى، الذى امتد تأثيره إلى البلدان الإسلامية فى آسيا وأفريقيا والاتحاد السوفيتى السابق والغرب الصناعى أيضا. ومن الممكن مثلاً أن "وفاة الشيوعية" فى الاتحاد السوفيتى وشرق أوروبا قد مهدت الطريق أمام إحياء القومية أو العنصرية أو الأصولية الدينية ولم تقد إلى النصر النهائى للديمقراطية الليبرالية.

وتنبنى أطروحة فوكوياما على الاعتقاد المتفائل الموروث عن الليبرالية الكلاسيكية بخصوص أن الرأسمالية الصناعية تقدم لكل أعضاء المجتمع إمكانية الحراك الاجتماعى والأمن المادى، وتشجع كل مواطن على النظر إليها باعتبارها معقولة وجذابة. وبعبارة أخرى، من الممكن أن يقوم اتفاق واسع وحتى عالمى بشأن طبيعة "المجتمع الصالح"، لكن ذلك ليس بالإمكان تحقيقه إذا ما تم تشييد المجتمع بحيث يستطيع إشباع احتياجات كل الجماعات الاجتماعية الكبرى والاستجابة لتطلعات الغالبية الكبرى للمواطنين على الأقل. ورغم القوة والكفاءة المؤكدة اللتين أبداهما السوق الرأسمالى، لا يمكن القول إن الرأسمالية قد عاملت كل الطبقات الاجتماعية أو كل الأفراد على حد سواء. ولذلك فمن غير المرجح أن يكون الجدال والصراع الأيديولوجى قد انتهيا فى أواخر القرن العشرين مع الانتصار النهائى والعالمى لليبرالية، كما كانت الحال مع الانتصار "الحتمى" للاشتراكية الذى جرى التنبؤ به على نطاق واسع للغاية فى أواخر القرن التاسع عشر.

ما وراء اليمين واليسار

هناك شكل آخر "للنهايات" ألا وهو الاعتقاد أن المذاهب والعقائد السياسية التى انتهجها المجتمع الحديث قد صارت غير ذات شأن مع انهيار ملامح هذا المجتمع، وتقدم هذه الأطروحة عادة فى إطار فكرة ما بعد الحداثة. فلم تتأقلم الأيديولوجيات الكبرى اليمينية واليسارية مع حالة ما بعد الحداثة فحسب، مما أدى إلى نشوء ظاهرة الما بعدية مثل ما بعد الليبرالية وما بعد الماركسية وما بعد النسوية، ولكن أيضًا تغيرت طريقتنا لفهم العالم وتفسيره أو تحتاج إلى التغيير، مثلما يذهب منظرو ما بعد الحداثة. ويعكس ذلك النقلة من الحداثة إلى ما بعد الحداثة (انظر ثبت المذاهب، ص. ك). كانت الحداثة قد نبعت بشكل أساسى من

أفكار ونظريات التنوير وتم التعبير عنها سياسيًا من خلال التقاليد الأيديولوجية التى تقدم تصورات متنافسة عن الحياة الصالحة، وأوضح الأمثلة عليها الليبرالية والماركسية. ويتصف الفكر الحداثى **بالتأسيسية**(*) اختلافًا مع ما بعد الحداثة التى تتسم بالعداء للتأسيسية، وقد لخص جان فرانسوا ليوتارد (١٩٨٤) القضية المركزية لما بعد الحداثة على أنها "تراجع مصداقية المرويات الكبرى"، والمرويّات الكبرى هى تلك النظريات العالمية للتاريخ التى ترى المجتمع ككيان شامل متماسك.

وعلى أية حال، تقدم تلك التوجهات أيضًا دلائل على انهيار تقسيم اليمين ـ اليسار، وهو ما يمثل علامة على التحول فى السياسة الأيديولوجية، فقد ساعد تقسيم اليمين ـ اليسار على تزويد الجدل الأيديولوجى ببنية فى القرنين التاسع عشر والعشرين، وذلك من خلال أن المواقف والأطروحات الأيديولوجية المتنافسة قدمت إلى حد كبير حلولاً مختلفة لنفس المشكلة. وكانت تلك المشكلة هى مصير المجتمع الصناعى، وتراوحت الحلول المقدمة من رأسمالية السوق الحر من جانب إلى التخطيط المركزى والنظام الجماعى الذى تديره الدولة من جانب آخر. ولذلك اتجه الجدل الأيديولوجى إلى التركيز على التوازن المرغوب فيه بين السوق والدولة. ومنذ ستينيات القرن العشرين، صارت السياسة بالتأكيد ليست أقل أيديولوجية وإنما صارت التطورات الأيديولوجية أكثر تشظيًا. فلقد فتحت الأيديولوجيات "الجديدة"، ـ النسوية والإيكولوجية والأصولية الدينية والتعددية الثقافية ـ كل بطريقته الخاصة اتجاهات جديدة فى التفكير الأيديولوجى. ولأن كلاً منها نسجت نوعًا ما خطابها الأيديولوجى الخاص، فهى لا تؤلف جزءًا من خطاب أعم، مثلما كانت الحال فى الفترة المبكرة فيما يتصل بالصدام بين الرأسمالية والاشتراكية.

ولا يوحى ذلك فقط بأن التطورات الأيديولوجية تجاوزت بالفعل اليمين واليسار، وإنما أيضًا أن لها تداعيات بالنسبة لسياسة الأحزاب ومستويات الانخراط السياسى. فلقد كان من مزايا تقسيم اليمين ـ اليسار أنه يمنح، من

(*) التأسيسية: الاعتقاد أن من الممكن إقامة الحقائق الموضوعية والقيم الإنسانية، ويرتبط عادة بإيمان قوى بفكرة التقدم.

وجهة نظر الأحزاب السياسية الكبرى، كل الأحزاب جذورًا أيديولوجية وإحساسًا بالهدف، كما أعطى أنصارها أساسًا لارتباطهم العاطفى بها. ولذا خلق تراجع أهمية تقسيم اليمين ـ اليسار أطيافًا للسياسة غير ذات الطابع الأيديولوجى. فبعد أن هجرت مذاهبها التقليدية صارت الأحزاب المنزوعة الأيديولوجيا تبيع "منتجات" سياسية (قادة أو سياسات) وليس آمالاً وأحلامًا. وقد يكون فعلاً تراجع العضوية الحزبية وانخفاض مستويات المشاركة الانتخابية فى الديمقراطيات الناضجة تداعيًا، ولو بدرجة جزئية، لفشل الأحزاب السياسية الرئيسية فى جذب الناخبين على مستوى الالتزام الأخلاقى والمشاعر.

انتصار العقل

يعود الجدل حول استبدال الأيديولوجيا **بالعقلانية**(*) إلى القرن التاسع عشر والتفرقة الصارمة لماركس (انظر ثبت المفكرين ، ص) بين الأيديولوجيا والعلم، وتعد الأيديولوجيا عند ماركس خطأ بصورة جوهرية لأنها أداة لتقديم المصالح الطبقية، وفى مقابل ذلك صور أفكاره هو على أنها نوع من الاشتراكية "العلمية". يتيح **العلم**(**) حسب هذه النظرية اقترابًا موضوعيًا وخاليًا من القيم للوصول للمعرفة الموضوعية، وبالتالى يعتق الإنسانية من عبوديتها للمعتقدات غير العقلانية، التى تشمل الخرافات والتحيزات، وفى هذه الحالة الأيديولوجيات السياسية. إن ذلك قد ثبت فعلاً أنه إحدى الخرافات ذات الاستمرارية للعصر الحديث، وقد عادت للظهور مرة أخرى فيما يتصل مثلاً بالتداعيات الثقافية والفكرية للعولمة، فأحد الملامح الرئيسية لعصر العولمة هو قبول النموذج الغربى للعقلانية، وهو ما ينعكس بوضوح فى القيمة الممنوحة للتكنولوجيا والتطور التكنولوجى. وبهذا المعنى، قد تكون الأيديولوجيا قائمة فى وسط عملية إزاحتها بواسطة العلمية.

(*) العقلانية: الاعتقاد أن العالم يمكن فهمه وتفسيره بإعمال العقل البشرى، ويقوم ذلك على افتراضات معينة بشأن بنية العقل.

(*) العلم: منهاج لاكتساب المعرفة من خلال عملية ملاحظة دقيقة واختبار الفروض بواسطة تجارب قابلة للإعادة.

على أية حال، ليس العلم نقيض الأيديولوجيا، بل يمكن اعتباره أيديولوجيا فى حد ذاته، وعلى سبيل المثال كان العلم على صلة بالقوى الاجتماعية القوية وخصوصًا تلك التى تمثلها الصناعة والتكنولوجيا. ولذلك يمكن النظر إلى العلمية كأيديولوجيا النخبة التكنوقراطية، ومن أبرز المنتفعين منها الشركات عابرة القوميات التى تزداد مسئوليتها فى تمويل التطورات العلمية والتكنولوجية. ويضاف إلى ذلك أن تقدم العلم أحاط به جدال أيديولوجى بارز، ويمكن ملاحظة ذلك فى حالة بعض الإيكولوجيين، الذين يعتبرون كلاً من العلم والتكنولوجيا مصدر الأزمة البيئية. وأحيانًا فسر أنصار التعددية الثقافية والأصوليون الدينيون، بدورهما، العقلانية على أنها شكل للإمبريالية الثقافية، لأنها تحطم الأنساق العقيدية القائمة على الإيمان وتساعد على تقوية أنماط التفكير الغربية التى عادة ما تكون مادية.

أيديولوجيا بلا نهاية

وعلى أية حال، فهناك أمر مشترك بين تلك الصور المختلفة لفكرة النهايات، ألا وهو أنها تمارس فى إطار ثابت من التفكير الأيديولوجى. فكل منها يقوم بطريقة مختلفة بالإعلان عن أفول الأيديولوجيا بتسليط الضوء على انتصار تقليد أيديولوجى معين، سواء كان رأسمالية الرفاه أم الديمقراطية الليبرالية أم ما بعد الحداثة أو العلمية. وبدلاً من تدليل فكرة النهايات على ارتخاء قبضة الأيديولوجيا فهى تبرز فى الحقيقة صمودها وحيويتها الملحوظتين. فبمجرد ابتداعها أثبت السياسية الأيديولوجية بعناد أنها تقاوم الإلغاء. ولكن ما هو مصدر بقائها ونجاحها؟ أول إجابة عن ذلك السؤال هو مرونتها المؤكدة، أو حقيقة أن التقاليد والأشكال الأيديولوجية تمر بعملية يبدو أنها لا تنتهى من إعادة التعريف والتجديد، كما تظهر عند الضرورة، أيديولوجيات جديدة مع ذبول أو إخفاق تلك القديمة.

وهكذا لا يقف عالم الأيديولوجيات فى محله، ولكنه يتغير استجابة للظروف الاجتماعية والتاريخية المتغيرة. أما التفسير الثانى والأعمق فهو أن الأيديولوجيا ـ لكونها المصدر الرئيسى للمعنى والمثالية فى السياسة ـ تمس تلك الجوانب من السياسة التى لا تصل إليها الجوانب الأخرى من السياسة. ففى الواقع، تمنح الأيديولوجيا الناس سببًا للإيمان بشىء أكبر من أنفسهم، لأن الروايات

الشخصية للأفراد لا يكون لها معنى إلا إذا وضعت فى السياق الأوسع للروايات التاريخية. ولذلك سيكون عصر ما بعد الأيديولوجيا عصرًا بلا أمل وبلا رؤية، ولهذا إن لم يكن لأى سبب آخر، من المحتم أن تكون الأيديولوجيا السياسية عملية مستمرة وبلا نهاية.

منظورات عن التاريخ	
الليبراليون	ينظرون للتاريخ على أنه تقدم يتحقق من خلال ذهاب كل جيل خطوة أبعد من سالفه عن طريق تراكم المعرفة والفهم. ويؤمن الليبراليون بوجه عام أن ذلك سيحدث عن طريق الإصلاح التراكمى أو التدريجى لا الثورى.
المحافظون	يفهمون التاريخ من زاوية التقاليد والاستمرارية، مما يتيح مجالاً محدودًا للتقدم. ودروس الماضى تمثل مرشدًا للسلوك الحاضر المستقبلى، ويؤمن المحافظون الرجعيون أن التاريخ يتسم بالتدهور ويودون العودة إلى زمن سابق مفضل لديهم.
الاشتراكيون	ملتزمون برؤية تقدمية للتاريخ تؤكد بشدة على نطاق التطور الاجتماعى والشخصى. ويؤمن الماركسيون أن الصراع الطبقى محرك التاريخ، وأن المجتمع الشيوعى اللاطبقى هو النهاية الحتمية للتاريخ.
الفاشستيون	ينظرون للتاريخ عامة كعملية تحلل وتدهور من عصر ذهبى ماض. ورغم ذلك يؤمنون بالنظرية الدائرية للتاريخ التى تؤكد إمكانية البعث والإحياء القوميين، ويكون ذلك عادة عن طريق الصراع العنيف والحرب.
الأصوليون الدينيون	لديهم موقف مزدوج من التاريخ، فمع أنهم يميلون لرؤية الحاضر باعتباره فاسدًا أخلاقيًا وروحيًا بالمقارنة بالماضى المثالى، فهم يؤمنون بالتجديد الاجتماعى بالمعنى الحديث، ولذلك يرفضون التقليدية المحافظة.

أسئلة للمناقشة

- ما أخطاء أطروحة "نهاية الأيديولوجية"؟
- لماذا نظر منظرو "نهاية التاريخ" إلى الليبرالية الديمقراطية باعتبارها الحل النهائى لمشكلة الحكم؟
- هل يمكن أن تكون للتاريخ نهاية؟
- لماذا أعلن أنصار ما بعد الحداثة نهاية "المرويات الما ورائية"؟
- هل يعد الآن تقسيم اليمين ـ اليسار تكرارًا بلا فائدة؟
- هل يمكن اعتبار العلم تقليدًا أيديولوجيًا؟
- هل الأيديولوجيا عامل مساعد أم معطل للحزب السياسى؟
- هل تعد الأيديولوجيا فى الواقع عملية مستمرة وبلا نهاية؟

قراءات إضافية

Butler, C., *Postmodernism: A Very Short Introduction* (Oxford and New York: Oxford University, 2002). A lucid and concise introduction to the history and significance of postmodernism.

Freeden, M., *Reassessing Political Ideologies: The Durability of Dissent* (London and New York: Routledge, 2001). A volume of essays that consider and reassess the major ideological traditions in a so-called 'post-ideological' age.

Gray, J., *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought* (Cambridge and Malden, MA: Blackwell, 1997). A fascinating and insightful discussion of the condition of the major ideological traditions as they confront the collapse of the 'Enlightenment project'.

Scholte, J. A., *Globalization: An Introduction*, 2nd edn (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005). A comprehensive and authoritative introduction to globalization and debates about its significance.

Shtromas, A. (ed.), *The End of 'isms'? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse* (Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1994). A collection of considered and carefully argued essays on the state of and future prospects for the politics of ideology after the collapse of communism.

ثبت المفكرين

آدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠)

فيلسوف واقتصادى اسكتلندى يعتبر عادة مؤسس "علم الاقتصاد". وبعد أن شغل كرسى تدريس المنطق ثم الفلسفة الأخلاقية فى جامعة جلاسجو أصبح معلمًا لدوق بوكليوك الذى مكنه من زيارة فرنسا وجنيف ومن تطوير نظرياته الاقتصادية. فى كتابه «**نظرية المشاعر الأخلاقية**» (١٧٥٩)، طور سميث نظرية الدافعية التى حاولت التوفيق بين السعى وراء المصلحة الذاتية والنظام الاجتماعى غير الخاضع للتنظيم. ويعد أشهر أعماله «**ثروة الأمم**» (١٧٧٦) أول محاولة ممنهجة لتفسير طرق عمل الاقتصاد عن طريق السوق، مؤكدًا على أهمية تقسيم العمل. ورغم أن آدم سميث يعتبر عادة منظرًا للسوق الحر، فإنه كان واعيًا بأوجه قصور حرية العمل.

إدموند بيرك (١٧٢٩ ـ ١٧٩٧)

منظر سياسى ورجل دولة بريطانى مولود بدبلن ويعتبر عادة والد التقليد المحافظ الأنجلو ـ أمريكى؛ نظرًا لكونه سياسيًا من الويج، تعاطف بيرك مع الثورة الأمريكية عام ١٧٧٩، لكنه اكتسب سمعته من نقده الحاد للثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، التى قدمها فى كتابه «**تأملات عن الثورة فى فرنسا**» (١٧٩٠).

عارض بيرك بشدة محاولة إعادة وضع السياسة الفرنسية فى إطار المبادئ المجردة كالحرية والمساواة والإخاء، ورأى بدلاً من ذلك أن الحكمة تكمن إلى حد بعيد فى الخبرة والتقاليد والتاريخ. وعلى الرغم من ذلك نظر للملكية فى فرنسا

باعتبارها مسئولة جزئيًا عما حاق بها، لأنها رفضت بعناد "التغيير من أجل المحافظة". كانت لبيرك رؤية متشائمة عن السلطة، إذ رغم اعترافه بأنها تستطيع منع الشر، فإنها نادرًا ما تحض على الخير. كما ساند علم الاقتصاد الكلاسيكى لآدم سميث واعتبر قوى السوق "قانونًا طبيعيًا".

إدوارد برنستين (١٨٥٠ ـ ١٩٣٢)

منظر وسياسى اشتراكى ألمانى، وهو عضو من الأعضاء الأوائل للحزب الديمقراطى الاشتراكى الألمانى، الذى أصبح برنستين أحد قادته الفكريين، وتورط بعمق فى الخصومات التصحيحية فيه. وترك الحزب لمعارضته (أى برنستين) للحرب العالمية الأولى، رغم أنه عاد إليه لاحقًا.

وتأثرًا بالفابية البريطانية وفلسفة كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) حاول برنستين مراجعة وتحديث الماركسية الرسمية. وفى كتابه «**الماركسية التطورية**» (١٨٩٨)، رأى أن الأزمات الاقتصادية أصبحت أقل وليس أكثر حدة، ووجه الأنظار "للتقدم المستمر للطبقة العاملة". ولذلك طالب بعقد تحالفات مع الطبقة الوسطى الليبرالية والفلاحين، وأكد على إمكانية حدوث انتقال سلمى وتدريجى نحو الاشتراكية. وفى كتاباته المتأخرة، نبذ كل مشابهة مع الماركسية وبلور شكلاً من الاشتراكية الأخلاقية بناء على الكانطية ـ الجديدة.

أدولف هتلر (١٨٨٩ ـ ١٩٤٥)

دكتاتور نازى ألمانى، وهو ابن لموظف جمارك نمساوى والتحق بحزب العمال الألمان (عرف لاحقًا بالنازى) فى عام ١٩١٩، وصار قائده عام ١٩٢١. أصبح مستشارًا فى عام ١٩٣٣، وأعلن نفسه زعيمًا (Führer) لألمانيا فى السنوات التالية. اتسم حكمه بالتوسعية العسكرية التى لا تهدأ ومحاولة إبادة اليهود فى أوربا.

لم يكن هتلر مفكرًا أصيلاً، وفى كتابه «**كفاحى**» (١٩٢٥) زاوج بين القومية الألمانية التوسعية والعنصرية والإيمان بالصراع الدائم ليتشكل من ذلك برنامج شبه ممنهج للحزب النازى. ويعد الملمح الرئيسى لرؤيته الكونية هو نظريته عن التاريخ التى تبرز الصراع الذى لا ينتهى بين الألمان واليهود اللذين يمثلان قوى الخير والشر على التوالى.

أنتونى جيدنز (١٩٣٨ ـ)

منظر سياسى واجتماعى بريطانى، كان مديراً لمدرسة الاقتصاد بلندن فى الفترة (١٩٩٧ ـ ٢٠٠٣). يشار إليه باستمرار على أنه "إمام تونى بلير" فلقد كان له تأثير قوى على بلورة الأجندة الديمقراطية الاشتراكية الجديدة فى المملكة المتحدة وغيرها من البلدان. تكمن أهميته كمنظر سياسى فى نظريته عن الهيكلة التى طورها فى أعماله مثل «**قواعد جديدة للمنهج السوسيولوجى**» (١٩٧٦) و«**بناء المجتمع**» (١٩٨٤) الذى عمل على تجاوز الثنائية المعتادة للفاعل والبنية. وفى أعماله الأخيرة، التى تضم «**ما وراء اليمين واليسار**» (١٩٩٤) و«**الطريق الثالث**» (١٩٩٨) و«**عالم الهروب**» (١٩٩٩) و«**الطريق الثالث ونقاده**» (٢٠٠٠)، حاول إعادة بناء نموذج للديمقراطية الاشتراكية فى ضوء مجئ الحداثة المتأخرة، آخذاً فى الاعتبار للتطورات مثل العولمة ونزع التقليدية (detraditionalization) وزيادة الانعكاسية الاجتماعية (التبادلية والاعتماد المتبادل).

أنطونيو جرامشى (١٨٩١ ـ ١٩٣٧)

منظر اجتماعى وماركسى إيطالى، وهو ابن موظف عمومى صغير، التحق جرامشى بالحزب الاشتراكى فى عام ١٩١٣ وصار السكرتير العام للحزب الشيوعى الإيطالى الذى تشكل حديثًا فى عام ١٩٢١. انتخب لعضوية البرلمان الإيطالى فى عام ١٩٢٤، وزج به موسولينى فى السجن عام ١٩٢٦، وبقى سجينًا حتى وفاته.

فى «**مذكرات السجن**» (Gramsci, 1971) التى كتبت بين عامى (١٩٢٩ و١٩٣٥) حاول جرامشى معالجة التركيز الزائد على العوامل الاقتصادية أو المادية فى الماركسية الرسمية. ورفض أى شكل للحتمية (العلمية) بالتأكيد من خلال نظرية الهيمنة على أهمية الصراع السياسى والفكرى. بقى جرامشى أثناء حياته مخلصًا للمبادئ اللينينية والثورية، وقد جعله تمسكه بالالتزام الثورى و"تفاؤل الإرادة" أثيرا لدى اليسار الجديد. وصار مفهوم الهيمنة عنده أحد المفاهيم المفتاحية.

آية الله الخومينى (١٩٠٠ ـ ١٩٨٩)

عالم دين وقائد سياسى إيرانى، وهو ابن وحفيد أحد علماء الدين الشيعة. تلقى الخومينى تعليمًا دينيًا وكان أحد الدارسين البارزين فى أكبر المراكز الدينية بقم حتى طرده من إيران عام ١٩٦٤. وأشعلت عودته من المنفى عام ١٩٧٩، شرارة ثورة شعبية أطاحت بالشاهنشاهية وترك آية الله (تعنى حرفيًا هدية أو عطية الله) قائدًا أعلى لأول دولة إسلامية حتى وفاته.

رفع الخومينى لواء فكرة الحكومة الإسلامية مبكرًا فى أربعينيات القرن العشرين، لكن مفهومه عن ولاية الفقيه، وهو أساس الجمهورية الإسلامية، لم يظهر إلا فى أواخر الستينيات. تجد رؤية الخومينى الكونية جذورها فى الانقسام الواضح بين المستضعفين، الذين هم الفقراء والمهمشون فى العالم الثالث، والمستكبرون وهم الشيطانان التوأمان: الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى، أى الرأسمالية والشيوعية. وهكذا صار الإسلام مشروعًا سياسيًا ـ دينيًا يهدف إلى بعث العالم الإسلامى بتخليصه من الاحتلال والفساد الآتى من الخارج.

نبيتو موسولينى (١٨٨٣ ـ ١٩٤٥)

ديكتاتور فاشستى إيطالى، كان معلمًا وصحفيًا فى أوائل حياته ثم أصبح عضوًا بارزًا فى الحزب الاشتراكى قبل طرده عام ١٩١٤، لتأييده دخول الحرب العالمية الأولى. أسس الحزب الفاشستى عام ١٩١٩، وعين رئيسًا للوزراء فى عام ١٩٢٢، وخلال ثلاث سنوات أقام دولة الحزب الواحد الفاشستية.

أحب موسولينى أن يصور نفسه كمؤسس الفاشستية رغم أن خطبه وكتاباته أعدت له فى الغالب بواسطة المفكرين. ويعد من الأساسى لفلسفته السياسية الإيمان بأن الوجود السياسى لا يكون له معنى إلا إذا دعمه وحدده المجتمع، إلا أن ذلك يتطلب الاعتراف بالدولة كإرادة أخلاقية عامة، وقد تجسد هذا المفهوم فى الفكرة الفاشستية. وبعيدًا عن الدولة لا يمكن أن توجد قيمًا روحية أو إنسانية، بل لا يكون لها أدنى قيمة.

بيتى فريدان (١٩٢١ ـ ٢٠٠٦)

ناشطة سياسية ونسوية أمريكية، ينظر إليها أحيانًا على أنها "أم" تحرير المرأة". ينسب إلى كتاب فريدان «**الغموض الأنثوى**» (١٩٦٣) فضل استثارة "الموجة الثانية" للنسوية. وفى عام ١٩٦٦، ساعدت فى تأسيس المنظمة القومية للمرأة وصارت أول رئيسة لها.

هاجمت فريدان الخرافات الثقافية التى ساعدت على ترويض المرأة، وأبرزت الإحساس بالإحباط واليأس اللذين أصابا النساء الأمريكيات فى الضواحى، اللاتى حبسن فى دور الزوجة والأم. واستهدفت توسيع فرص التعليم والعمل للنساء، لكنها تعرضت للنقد من النسويات الراديكاليات لتركيزها على احتياجات نساء الطبقة الوسطى وتجاهلها للأبنية الأبوية فى المجال "الخاص". فى كتابها «**المرحلة الثانية**» (١٩٨٣) وجهت الأنظار نحو خطر أن يؤدى السعى وراء "الشخصية" إلى تشجيع النساء على إنكار أهمية الأطفال والمنزل والأسرة.

بيتر كروبتكين (١٨٤٢ ـ ١٩٢١)

منظر فوضوى وجغرافى روسى، هو ابن عائلة من النبلاء دخلت فى خدمة القيصر ألكسندر الثانى، وقد صادف كروبتين الأفكار الفوضوية أثناء عمله فى إقليم جورا على الحدود الفرنسية ـ السويسرية. وبعد سجنه فى سان بطرسبرج فى عام ١٨٧٤، تنقل بشكل واسع فى أوربا وعاد إلى روسيا بعد ثورة عام ١٩١٧.

تشبعت فوضوية كروبتكين بالروح العلمية، وقامت على نظرية للتطور مثلت بديلاً لنظرية داروين. اعتبر كروبتكين المساعدة المتبادلة وسيلة أساسية لتنمية الإنسان والحيوان، وادعى أنه يقدم أساسًا إمبريقيًا للفوضوية والشيوعية. أما أهم أعماله فتتضمن «**المساعدة المتبادلة**» (١٨٩٧) و«**الحقول والمصانع والمعامل**» (١٩٠١) و«**غزو الخبز**» (١٩٠٦).

بيير جوزيف برودون (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥)

فوضوى فرنسى، كان عامل طباعة وعلم نفسه بنفسه إلى حد كبير، انجذب للسياسة الراديكالية فى ليون قبل استقراره فى باريس عام ١٨٤٧. وكعضو

للجمعية التأسيسية فى عام ١٨٤٨، صوت ضد الدستور "لأنه دستور". سجن لاحقًا لمدة ثلاث سنوات بعدها ركز على الكتابة والتنظير لخيبة أمله فى ممارسة النشاط السياسى.

أشهر أعمال برودون هو «**ما هى الملكية**»؟ (١٩٧٠ [١٨٤٠]) الذى هاجم فيه حقوق الملكية التقليدية والشيوعية ودعا بدلاً من ذلك للتبادلية، وهى نظام إنتاجى تعاونى موجه للاحتياجات وليس للربح، ويعمل داخل المجتمعات المنظمة ذاتيًا. ومع ذلك فقرب نهاية حياته، سعى برودون للتحالف مع الحركة العمالية، وفى كتابه «**المبدأ الفيدرالى**» (١٨٦٣) أعلن الحاجة لدولة الحد الأدنى حتى "تحرك الأشياء".

توماس جيفرسون (١٧٤٣ ـ ١٨٢٦)

رجل دولة وفيلسوف سياسى أمريكى، كان جيفرسون مزارعًا ثريًا من فيرجينيا، وكان أحد مندوبى المؤتمر القارى الثانى فى عام ١٧٧٥، وحاكمًا لفيرجينيا فى الفترة (١٧٧٩ ـ ١٧٨١). وشغل منصب وزير الخارجية فى الفترة (١٧٨٩ ـ ١٧٩٤)، وهو ثالث رئيس للولايات المتحدة فى الفترة (١٨٠١ ـ ١٨٠٩) ويعتبر جيفرسون المؤلف الرئيسى لإعلان الاستقلال، كما كتب عددًا هائلاً من البيانات والرسائل.

طور جيفرسون شكلاً ديمقراطيًا للنظام الزراعى سعى فيه إلى دمج مبدأ حكم الأرستقراطية الطبيعية بالالتزام بالحكومة المحدودة وحرية العمل. وأبدى أيضًا تعاطفه مع الإصلاح الاجتماعى، مفضلاً نشر التعليم العام وإلغاء العبودية (رغم أنه كان من ملاك العبيد) والمساواة الاقتصادية الأكبر. وتمثل الجيفرسونية فى الولايات المتحدة رمزًا لمقاومة الحكومة المركزية القومية وتأكيدًا على الحرية الفردية والمسئولية وحقوق الولايات.

توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩)

فيلسوف سياسى إنجليزى، وهو ابن أحد القساوسة الصغار الذى هجر عائلته لاحقًا، أصبح مربيًا لأمير ويلز المنفى تشارلز ستيوارت وعاش تحت حماية عائلة كافنديس. كان هوبز يكتب أثناء عصر يتسم بالاضطراب والصراع المدنى، الذى

تولدت عنه الثورة الإنجليزية، وهو أول من طور منذ أرسطو نظرية شاملة عن الطبيعة والسلوك الإنسانيين.

أشهر أعمال هوبز «**اللفياتان**» (التنين) (١٦٥١)، الذى دافع فيه عن الحكم المطلق لأنه البديل الوحيد للفوضى والاضطراب، واقترح أن يطيع المواطنون الدولة بشكل مطلق. وبقيامه بذلك قدم دفاعًا عقلانيًا عن السلطوية، مما أصاب بالإحباط أنصار الحق الإلهى المقدس للملوك. وتعتبر منهاجية هوبز الفردية واستخدامه لنظرية العقد الاجتماعى سابقة على الليبرالية المبكرة.

جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨)

فيلسوف سياسى وأخلاقى فرنسى من مواليد جنيف، يعتبر المؤثر الفكرى الرئيسى على الثورة الفرنسية. علم روسو نفسه تعليمًا ذاتيًا بشكل كامل، وانتقل إلى باريس فى عام ١٧٤٢، وأصبح لصيقًا بالأعضاء البارزين فى حركة التنوير الفرنسية، وخصوصًا ديدورو (١٧٧٣ ـ ١٧٨٤).

وتغطى كتابات روسو مجالات التعليم والفنون والعلم والأدب والفلسفة، وتعكس فلسفته إيمانًا عميقًا بالطبيعة الخيرة "لرجل الفطرة" وبفساد "رجل المجتمع". وتتبنى تعاليم روسو السياسية، التى توجد فى **إميل** (١٧٦٢) وتطورت فى «**العقد الاجتماعى**» (١٧٦٢) شكلاً راديكاليًا للديمقراطية يقوم على فكرة "الإرادة العامة". ومن المستحيل ربط روسو بتقليد سياسى واحد، فقد أثر فكره على الفكر الليبرالى والاشتراكى والفوضوى، بل وحتى الفاشستى وفق رأى البعض.

جون رولز (١٩٢١ ـ ٢٠٠٢)

فيلسوف سياسى وأكاديمى أمريكى. ويعتبر عمله الأكبر «**نظرية فى العدالة**» (١٩٧٠) أهم كتاب فى الفلسفة السياسية كتب بالإنجليزية منذ الحرب العالمية الثانية، وكان له تأثير حاسم على الفكر الليبرالى والديمقراطى الاشتراكى الحديث.

استخدم رولز شكلاً من نظرية العقد الاجتماعى للتوفيق بين الفردية الليبرالية ومبادئ إعادة التوزيع والعدالة الاجتماعية ويقوم مفهومه "العدالة

كإنصاف" على الإيمان بأن وراء غطاء الجهل (أى عدم معرفة الإنسان بوضعه وظروفه الاجتماعية) يفضل معظم الناس مبدأين أساسيين: أ - أن تتفق حرية كل فرد مع حرية الجميع. ب - أن عدم المساواة الاجتماعية يجب أن توجد إذا كانت تعمل لصالح أفقر العناصر فى المجتمع. وقد قام بتعديل الافتراضات العامة لكتابه الأول فى كتاب لاحق هو «**الليبرالية السياسية**» (١٩٩٣).

جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣)

سياسى واقتصادى وفيلسوف بريطانى، خضع ميل لنظام تعليم مكثف وصارم تحت إشراف أبيه، المنظر النفعى جيمس ميل، مما أدى إلى انهياره العقلى فى سن العشرين. ولكنه واصل مسيرته وقام بتأسيس وتحرير جريدة لندن ريفيو وصار عضواً فى مجلس العموم عن ويستمينستر من عام (١٨٦٥ - ١٨٨١).

كانت أعمال مل المتنوعة والمركبة ذات تأثير حاسم فى تطور الليبرالية لأنها جسرت الفجوة بين النظريات الكلاسيكية والحديثة. وتضرب معارضته للميول والتقاليد الجماعية بجذور قوية فى مبادئ القرن التاسع عشر، أما تأكيده على نوعية الحياة الفردية فيعكس التزامه بالفردية، وكذلك تعاطفه مع بعض القضايا مثل حق تصويت المرأة ثم تعاونيات العمال لاحقًا فإنه يستشرف تطورات القرن العشرين. وتتضمن كتابات مل الرئيسية «**الحرية**» (١٨٥٩) و«**أفكار عن الحكومة التمثيلية**» (١٨٦١) و«**إخضاع النساء**» (١٨٦٩).

جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤)

سياسى وفيلسوف بريطانى ولد فى سومرست، وتلقى تعليم الطب فى أوكسفورد قبل أن يصبح سكرتيرًا لأنتونى آشلى كوبر أول إيرل لشافستبرى. تطورت آراؤه السياسية على خلفية الثورة الإنجليزية وتشكلت من خلالها.

كان خصمًا ثابتًا للحكم المطلق، وعادة يصور على أنه فيلسوف "الثورة المجيدة" لعام ١٦٨٨، التى أقامت الملكية الدستورية. يعتبر لوك مفكرًا رئيسيًا من مفكرى الليبرالية المبكرة، ورغم قبوله أن البشر أحرار ومتساوون بحكم الطبيعة فإن الأولوية التى أعطاها لحقوق الملكية حالت بينه وبين اعتناق المساواة السياسية أو

الديمقراطية بالمعنى الحديث. وأهم أعمال لوك السياسية هى «**رسالة عن التسامح**» (١٦٨٩) و«**رسالتان عن الحكومة**» (١٦٩٠).

جيرمى بنتام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢)

مصلح قانونى وفيلسوف بريطانى ويعد مؤسس المذهب النفعى. شكلت أفكار بنتام أساس الراديكالية الفلسفية، التى كانت مسئولة عن العديد من الإصلاحات فى مجالات الإدارة الاجتماعية والتشريع والحكم والاقتصاد فى بريطانيا فى العهد الفيكتورى. بلور بنتام بديلاً علميًا مفترضًا لنظرية الحقوق الطبيعية، على هيئة نظام فلسفى وأخلاقى يقوم على الاعتقاد أن البشر مخلوقات تسعى وراء مصلحتها الذاتية بصورة عقلانية أو تسعى لتعظيم منفعتها.

ومن خلال استخدام مبدأ المنفعة العامة ـ "أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من البشر" ـ قدم تبريرًا لاقتصاديات حرية العمل والإصلاح الدستورى وكذلك للديمقراطية السياسية فى أخريات حياته. تبلورت أفكار بنتام النفعية فى «**شذرات عن الحكم**» (١٧٧٦) ونضجت بصورة كاملة فى «**مبادئ فى الأخلاق والتشريع**» (١٧٨٩).

جيمس لوفلوك (١٩١٩ ـ   )

منظر بيئى ومخترع وكيميائى جوى كندى. وهو عالم مستقل يعيش فى كورنوال، تعاون مع وكالة ناسا فى برنامجها للفضاء بتقديم النصيحة عن طريق البحث عن حياة على كوكب المريخ.

ينبع تأثير لوفلوك على الحركة الخضراء من تصويره للمجال الحيوى للأرض (ككائن) حى مركب ينظم ذاته وقد أطلق عليه اسم جايا (بناءً على اقتراح الروائى ويليام جولدينج). ورغم أن فرضية جايا تقوم بتوسيع نطاق الفكرة الإيكولوجية عن طريق سحبها على الأرض كنظام إيكولوجى وتقدم اقترابًا كليًا للطبيعة، فإن لوفلوك يؤيد التكنولوجيا والتصنيع، وهو من معارضى دعوة "العودة إلى الطبيعة" وإنكار مثل عبادة الأرض. وتتضمن كتاباته الرئيسية «**جايا: نظرة جديدة للحياة على الأرض**» (١٩٧٩) و«**عصور جايا: سير أرضنا الحية**» (١٩٨٩).

جيمس ماديسون (١٧٥٧ ـ ١٨٣٦)

منظر سياسى ورجل دولة أمريكى. وينتمى ماديسون إلى ولاية فيرجينيا وكان من مؤيدى القومية الأمريكية البارزين فى المؤتمر القارى فى عام (١٧٧٤ ـ ١٧٧٥). وساعد فى إقامة المؤتمر الدستورى فى عام ١٧٧٨، ولعب دورًا رئيسيًا فى كتابة الدستور. شغل ماديسون منصب وزير خارجية جيفرسون فى الفترة (١٨٠١ ـ ١٨٠٩) وكان رابع رئيس للولايات المتحدة فى الفترة (١٨٠٩ ـ ١٨١٧).

كان ماديسون مؤيدًا بارزًا للتعددية وللحكومة الموزعة السلطات، وحث على تبنى الفيدرالية والبرلمان ذى المجلسين وفصل السلطات كأساس للحكومة الأمريكية. ولذلك توحى الماديسونية بالتأكيد الشديد على الضوابط والتوازنات كوسيلة رئيسية لمقاومة الطغيان. ومع ذلك، كان ماديسون مستعدًا أثناء وجوده فى الحكم لتقوية سلطات الحكومة القومية.

وأشهر كتاباته السياسية هى إسهاماته فى «**الفيدرالى**» (١٧٨٧ ـ ١٧٨٨) التى نظمت حملة من أجل التصديق على الدستور.

جيوسيبى مازينى (١٨٠٥ ـ ١٨٧٢)

قومى إيطالى وابن طبيب، وقد ولد فى جنوة بإيطاليا، اتصل بأسباب السياسة الثورية كعضو فى الرابطة السرية الوطنية الكاربونارى. وخلال ثورة عام ١٨٤٨، ساعد مازينى فى تحرير ميلانو من النفوذ النمساوى وصار رئيسًا لحكومة روما التى لم تعمر طويلاً.

دمجت قومية مازينى الإيمان بالأمة كجماعة ثقافية ولغوية متميزة بالمبادئ الجمهورية الليبرالية. وفوق ذلك التزمت قومية مازينى بالمبادئ الأخلاقية، التى عاملت الأمم باعتبارهم أشخاصًا جرى تطهيرهم ويتمتعون بحق الحكم الذاتى. وكان مازينى واثقًا أن التأكيد على مبدأ تقرير المصير القومى سيقود فى النهاية إلى تحقيق السلام الدائم.

دانيال بيل (١٩١٩ -)

كاتب مقالات وأكاديمى أمريكى. قام أثناء عمله كأستاذ لعلم الاجتماع بجامعة هارفارد بتقديم تحليل للمجتمع الحديث كان له تأثير سياسى وأكاديمى واسع. وقام مع إرفينج كريستول فى الستينيات بتأسيس مجلة «**المصلحة العامة**» التى هاجمت فلسفة الحكومة "الكبيرة" وأسهمت فى منح المصداقية الفكرية لفكر المحافظين الجدد فى الولايات المتحدة.

وفى كتابه «**نهاية الأيديولوجيا**» (١٩٦٠)، وجه بيل الأنظار نحو إهلاك الاقترابات العقلانية للمسائل الاجتماعية والسياسية وحذر فى الخاتمة لطبعة عام ١٩٨٨، من طغيان الناتج عن فكرة المراحل الختامية اليوتوبية. وساعد على ذيوع مفهوم (ما بعد الصناعية)، مبرزًا ميلاد "مجتمعات المعلومات" التى تسيطر عليها "طبقة المعرفة" الجديدة. وفى كتابه «**التناقضات الثقافية للرأسمالية**»، حلل التوتر المتنامى بين الحاجة للعقلانية والكفاءة من أجل تدعيم الإنتاج وكذلك ميل الرأسمالية لتقوية قيم كالإحساس والإشباع الشخصى والتعبير عن الذات.

روبرت نوزيك (١٩٣٨ - ٢٠٠٢)

فيلسوف سياسى وأكاديمى أمريكى أما العمل الرئيسى لنوزيك فهو «**الفوضى والدولة واليوتوبيا**» (١٩٧٤) الذى يعتبر أهم الأعمال الحديثة فى الفلسفة السياسية، وقد أثر تأثيرًا عميقًا على نظريات ومعتقدات اليمين الجديد. قام نوزيك بتطوير شكل من التحررية القائمة على الحقوق استجابة لأفكار جون رولز. واستنادًا على أفكار لوك والمفكرين الفرديين الأمريكيين فى القرن التاسع عشر مثل ليساندر سبونر (١٨٠٨ - ١٨٨٧) وبنجامين تاكر (١٨٥٤ - ١٩٣٩) أكد أن حقوق الملكية يجب حمايتها بصرامة بشرط أن تكون الملكية تم شراؤها أو تحويلها بصورة عادلة من شخص لآخر. ويستدعى ذلك الموقف تأييد حكومة الحد الأدنى وفرض الحد الأدنى من الضرائب، وهو ينسف أساس مسألة الرفاه وإعادة التوزيع. وفى أخريات حياته قام نوزيك بتعديل التحررية المتطرفة التى قدمها سابقًا.

سيمون دو بوفوار (١٩٠٦ ـ ١٩٨٦)

روائية وكاتبة مسرحيات وناقدة اجتماعية فرنسية، قامت بتدريس الفلسفة فى السوربون فى الفترة (١٩٣١ ـ ١٩٤٣)، ثم صارت لاحقًا كاتبة مستقلة ومنظرة اجتماعية، وهى رفيقة عمر جان بول سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠)، وكان لكتابها «**الجنس الثانى**» (١٩٤٩) تأثير هائل على الحركة النسوية من خلال إعادة فتح قضية سياسة النوع واستشراف بعض القضايا التى طرحتها لاحقًا النسويات الراديكاليات. وقد أصرت دو بوفوار على أن وضع المرء يتحدد بواسطة عوامل اجتماعية لا طبيعية وقدمت نقدًا مركبًا للثقافة الأبوية. وتسلط أعمالها الضوء على درجة تمثيل الذكورة كمعيار بينما تصور الأنوثة على أنها الآخر. وتلك "الآخرية" تقيد بصورة أساسية حرية النساء وتمنعهن من التعبير عن إنسانيتهن الكاملة. وآمنت دو بوفوار بالعقلانية والتحليل النقدى كوسائل لكشف تلك العملية ولإعطاء النساء المسئولية عن حياتهن.

فريتس (إرنست فريدريش) شوماخر (١٩١١ ـ ١٩٧٧)

اقتصادى ومنظر بيئى بريطانى ألمانى المولد. وقد انتقل إلى بريطانيا فى عام ١٩٣٠، كدارس تابع لأوكسفورد رودس يسعى لاكتساب خبرة عملية فى مجال الأعمال والفلاحة والصحافة قبل أن يدخل الحياة الأكاديمية مرة أخرى. وكان مستشارًا اقتصاديًا لمفوضية الرقابة البريطانية فى ألمانيا (١٩٤٦ ـ ١٩٥٠) ومجلس الفحم القومى (١٩٥٠ ـ ١٩٧٠).

وأقوى أعمال شوماخر هو «**الحجم الصغير جميل: دراسة الاقتصاد كما لو أن الناس لهم قيمة**» (١٩٧٣) ناصر قضية النطاق البشرى للإنتاج، وقدم فلسفة اقتصادية "بوذية" (اقتصاد كما لو أن الناس لهم قيمة) تؤكد على أهمية الأخلاق و"حق العيش". ورغم معارضته للعملقة الصناعية فقد آمن بنطاق الإنتاج "الملائم" وأيد بشكل قوى التكنولوجيا "الوسيطة".

فريدريش نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠)

فيلسوف ألمانى عمل أستاذًا لليونانية بجامعة بازل فى سن الخامسة والعشرين. هجر نيتشه الفيلولوجى وحاول متأثرًا بأفكار شوبنهاور (١٧٨٨ ـ

١٨٦٠) تقديم نقد للفكر الفلسفى والدينى التقليدى. بعد تدهور صحته وتزايد جنونه بعد عام ١٨٨٩، وقع تحت سيطرة شقيقته إليزابيث التى قامت بنشر كتاباته وشوهتها.

تؤكد أعمال نيتشه المركبة الطموحة على أهمية الإرادة، خصوصاً "إرادة القوة"، وسبقت الوجودية فى تأكيدها على أن الناس يخلقون عالمهم الخاص ويصنعون قيمهم "موت الإله". ولأن نيتشه ناقد شديد للمسيحية ومن خصوم المساواة والقومية، فقد أثرت أفكاره على الفوضوية والنسوية وكذلك الفاشستية. وأشهر أعمال نيتشه تضم هكذا تكلم زرادشت (٤ ـ ١٨٨٣) و«**ما وراء الخير والشر**» (١٨٨٦) وجينالوجية القيم (١٨٨٧).

فريدريك فون هايك (١٨٩٩ ـ ١٩٩٢)

فيلسوف سياسى واقتصادى نمساوى. عمل هايك كأكاديمى بالتدريس فى مدرسة الاقتصاد بلندن وبجامعات شيكاغو وفرايبورج وسالزبورج. حصل على جائزة نوبل للاقتصاد عام ١٩٧٤. وهو من رواد ما يسمى بالمدرسة النمساوية، وكان يؤمن إيمانًا عميقًا بالفردية ونظام السوق، ووجه انتقادات قوية للاشتراكية. وكان «**الطريق إلى العبودية**» (١٩٤٤) عملاً رائدًا هاجم التدخل الاقتصادى لأنه شمولية مستترة؛ وقام فى أعماله المتأخرة مثل بناء الليبرالية (١٩٦٠) و«**القانون والتشريع والحرية**» (١٩٧٩) بتأييد نسخة معدلة من التقليدية وساند الصورة الأنجلو ـ أمريكية من الدستورية. وقد كان لكتابات هايك تأثير هائل على ظهور اليمين الجديد.

فلاديمير إيليتيش لينين (١٨٧٠ ـ ١٩٢٤)

منظِّر ماركسى وثورى روسى، انجذب للنشاط السياسى بسبب إعدام شقيقه عام ١٨٨٧، وصار ماركسيًا فى عام ١٨٨٩، وفى عام ١٩٠٣ أسس الحزب البلشفى ودبر لاحقًا ثورة أكتوبر ١٩١٧. وظل لينين قائدًا للدولة السوفيتية حتى وفاته، رغم أنه تقاعد بالفعل فى أواخر عام ١٩٢٢ بعد سلسلة من الصدمات.

ويُعد بلا شك أكثر منظر ماركسى له تأثير فى القرن العشرين، وقد كان معنيًا بالأساس بقضايا التنظيم والثورة. وفى «**ما العمل؟**» (١٩٠٢) أكد على الأهمية

المركزية للحزب "الطليعى" المنظم بشدة فى قيادة وإرشاد الطبقة العاملة. وفى «**الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية**» (١٩١٦) قام بتحليل الكولونيالية كظاهرة اقتصادية، وأبرز إمكانية تحول الحرب العالمية إلى حرب طبقية. وأوضح فى «**الدولة والثورة**» (١٩١٧) التزامه الشديد بالطريق "الثورى" ورفض الديمقراطية الانتخابية لأنها مجرد "برلمانية برجوازية".

كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣)

فيلسوف واقتصادى ومفكر سياسى ألمانى، يصور فى العادة على أنه أبو شيوعية القرن العشرين. بعد عمله فترة قصيرة كمدرس وصحفى، أمضى بقية حياته كثورى وكاتب نشط، عاش بصورة أساسية فى لندن بمساندة صديقة ورفيق حياته فريدريك إنجلز.

يقوم فكر ماركس على مركب من فلسفة هيجل والاقتصاد السياسى البريطانى والاشتراكية الفرنسية، ويشغل قلب فكر ماركس نقد للرأسمالية يلقى الضوء على طبيعتها الانتقالية عن طريق إبراز عدم المساواة البنيوية وعدم الاستقرار فيها. يعتنق ماركس نظرية غائية للتاريخ تقضى بأن التطور الاجتماعى حتمًا سيتراكم لينشئ الشيوعية فى النهاية. وعمله الرئيسى هو «**رأس المال**» (١٨٦٧، ١٨٨٥، ١٨٩٤) المكون من ثلاثة مجلدات، أما أشهر أعماله وأسهلها فكتبه بالاشتراك مع إنجلز وهو «**البيان الشيوعى**» (١٨٤٨).

ليون تروتسكى (١٨٧٩ - ١٩٤٠)

مفكر سياسى ماركسى وثورى روسى. كان من أوائل نقاد لينين، وتزعم سوفيت سان بطرسبرج فى عام ١٩٠٥، ثم انضم للبلاشفة فى عام ١٩١٧، وأصبح مفتش الشئون الخارجية ثم مفتش الحرب لاحقًا. بعد وفاة لينين تغلب عليه ستالين بمناوراته وطرد من الاتحاد السوفيتى فى عام ١٩٢٩، واغتيل فى المكسيك عام ١٩٤٠، بناء على أوامر ستالين. يتركز الإسهام النظرى لتروتسكى فى الماركسية فى نظرية الثورة الدائمة، التى تشير إلى أن الاشتراكية يمكن إقامتها فى روسيا دون حاجة إلى المرحلة البرجوازية للتطور. وترتبط التروتسكية فى العادة

بالالتزام الشديد بالدولية والعداء للستالينية مما يبرز مخاط البرقطة كما تم عرضه فى «**خيانة الثورة**» (١٩٣٧).

ماری ولستونكرافت (١٧٥٩ - ١٧٩٧)

منظِّرة اجتماعية ونسوية بريطانية، انجذبت للسياسة الراديكالية بسبب الثورة الفرنسية، وانتمت لدائرة فكرية وإبداعية شملت زوجها الفوضوى ويليام جودوين. ماتت أثناء ولادتها لابنتها مارى التى تزوجت الشاعر شيلى وكتبت «**فراكينشتاين**».

تقوم نسوية ولستونكرافت على إيمان حركة التنوير بالعقل والالتزام الراديكالى للمذهب الإنسانى بالمساواة. وفى كتابها «**إثبات حقوق النساء**» (١٧٩٢) شددت على المساواة فى حقوق النساء، وخصوصًا التعليم، على أساس فكرة "الشخصية". لكن عملها قدم تحليلاً أكثر تركيبًا للنساء كموضوع وفاعل للرغبة، كما قدمت أيضًا المجال المنزلى كنموذج للمجتمع والنظام الاجتماعى.

مهندس غاندى (١٨٦٩ - ١٩٤٨)

زعيم سياسى وروحى هندى (يطلق عليه المهاتما بمعنى الروح الكبيرة) تلقى تدريبه كمحام فى بريطانيا، وطور غاندى فلسفته السياسية أثناء عمله فى جنوب أفريقيا، حيث نظم احتجاجات ضد التمييز. وبعد عودته للهند فى عام ١٩٩٥، صار زعيم الحركة القومية ونظم دون كلل حملات من أجل الاستقلال، الذى تحقق أخيرًا فى عام ١٩٤٧. اغتيل غاندى فى عام ١٩٤٨، على يد متطرف هندوسى وكان ضحية العنف الشديد بين الهندوس والمسلمين الذى حدث عقب الاستقلال.

منحت أخلاق المقاومة باللاعنف، الساتياجراها، التى قامت على أسلوب حياته المتنسك، حركة الاستقلال الهندية سلطة معنوية هائلة، كما قدمت نموذجًا لنشطاء الحقوق المدنية بعد ذلك، بمن فيهم مارتن لوثر كنج. تقوم الفلسفة السياسية لغاندى المستمدة من الهندوسية على افتراض أن الكون تنظمه سلطة الحقيقة أو الساتيا. ولأن الجنس البشرى واحد، سيكون الحب والرعاية والاهتمام بالآخرين الأساس الطبيعى للعلاقات الإنسانية. وعندما سئل غاندى عن رأيه فى الحضارة الغربية، أجاب برده الشهير: إنها ستكون فكرة جيدة.

موراى بوكشين (١٩٢١ - ٢٠٠٦)

فيلسوف اجتماعى فوضوى ومنظِّر بيئى أمريكى. كان بوكشين ناشطًا راديكاليًا فى الحركة العمالية الأمريكية فى ثلاثينيات القرن العشرين، وكان أحد المفكرين الاجتماعيين الأوائل الذين أخذوا قضايا البيئة بجدية. عمل أستاذًا غير متفرغ فى معهد الإيكولوجيا الاجتماعية بفيرمونت.

يرتبط إسهام بوكشين فى الفوضوية بالتأكيد على إمكانية التعاون غير الهيراركى فى ظل ظروف ما بعد الندرة، وعلى طرق تشجيع اللامركزية والمجتمع المحلى داخل المجتمعات الحديثة. وباعتباره مؤيدًا بارزًا للإيكولوجيا الاجتماعية رأى أن المبادئ الإيكولوجية يمكن تطبيقها على التنظيم الاجتماعى، وأشار إلى أن الأزمة البيئية نتاج تحلل النسيج العضوى لكل من المجتمع والطبيعة. وتضم أعمال بوكشين الرئيسية «**فوضوية ما بعد الندرة**» (١٩٧١) و«**إيكولوجيا الحرية**» (١٩٨٢) و«**إعادة تشكيل المجتمع**» (١٩٨٩).

ميشال باكونين (١٨١٤ - ١٨٧٦)

فوضوى وثورى روسى. ولد باكونين فى عائلة أرستقراطية ثورية، وهجر وظيفته العسكرية وانجذب بعد دراسته للفلسفة للحركية السياسية مع نشوب ثورات ١٨٤٨. وبحلول ستينيات القرن التاسع عشر، نبذ القومية السلافية واعتنق الفوضوية وأمضى بقية حياته كمهيِّج ودعائى، واشتهر باهتمامه بالمنظمات السرية وشهيته الواسعة للتآمر السياسى.

تقوم فوضوية باكونين على الإيمان بالطبيعة الاجتماعية للإنسان التى تعبر عن نفسها فى الرغبة فى الحرية داخل مجتمع المتساوين وفى "**الغريزة المقدسة للثورة**"، تبنى رؤية للنظام الجماعى فى صورة مجتمعات من الأفراد الأحرار تحكم ذاتها، مما وضعه فى موقف معارض لماركس وأتباعه. لكن أهمية باكونين الحقيقية هى فى تأسيسه للحركة الفوضوية التاريخية أكثر من كونه مفكرًا أو منظرًا فوضويًا أصيلاً.

ناعوم تشومسكى (١٩٢٨ -)

منظِّر لغوى ومفكر راديكالى أمريكى. مثل كتاب تشومسكى «**الأبنية الدلالية**» (١٩٥٧) ثورة فى دراسة اللغويات من خلال نظريته عن القواعد النحوية المتحولة، التى تشير إلى أن البشر يتمتعون بقابلية فطرية لاكتساب اللغة. تجد راديكالية تشومسكى السياسية جذورها فى المعتقدات الفوضوية، وخصوصًا الإيمان بالمشاعر الأخلاقية للمواطنين المستقلين وعدم الثقة بكل المؤسسات البشرية. وقد قدم نقده للسلطة التعسفية بوضوح من خلال انتقاده للسياسة الخارجية الأمريكية على أنها نيوكولونيالية وعسكرية، وجاء هذا النقد فى أكثر من ثلاثين كتاب منها «**القوة الأمريكية والنخبة الفكرية الجديدة**» (١٩٦٩) و«**المذهب الإنسانى العسكرى الجديد**» (١٩٩٩) و٩/١١ (٢٠٠٣). ويتمحور هجومه على الديمقراطية الأمريكية فى تأكيده على قدرة وسائل الإعلام على التلاعب بالمواطنين العاديين مثلما بيّن فى «**صناعة التوافق**» (بالاشتراك مع إدوارد هيرمان ١٩٨٨). ويعتبر تشومسكى أبرز منشق سياسى أمريكى.

هربرت ماركيوز (١٨٩٨ -)

فيلسوف سياسى ومنظر اجتماعى ألمانى، شارك فى تأسيس مدرسة فرانكفورت. عاش ماركيوز كلاجئ من ألمانيا الهتلرية فى الولايات المتحدة. وطور شكلاً من النيو ماركسية الذى يعتمد بقوة على هيجل وفرويد. برز فى ستينيات القرن العشرين كمفكر سياسى جديد وأحد آباء الحركة الطلابية.

محور أعمال ماركيوز هو تصوير المجتمع الصناعى المتقدم كنظام قمعى شامل يقتل الحوار والجدل ويمتص كل أشكال المعارضة "التسامح القمعى". وفى مواجهة هذا المجتمع "الأحادى البعد"، رفع ماركيوز بصورة جريئة التصور اليوتوبى للتحرر الجنسى والشخصى، متطلعاً ليس إلى الطبقة العمالية كقوة ثورية، ولكن إلى جماعات مثل الطلاب والأقليات الإثنية والنساء وعمال العالم الثالث. وتعد من أهم أعمال ماركيوز «**العقل والثورة**» (١٩٤١) و«**الجنس والحضارة**» (١٩٥٨) والإنسان أحادى البعد (١٩٦٤).

ويليام جودوين (١٧٥٦ - ١٨٣٦)

فيلسوف وروائى أمريكى. كان جوديون قسيسًا برسبيتاريًا فقد إيمانه وصار كاتبًا محترفًا، ومن أنجح رواياته «**كالب وليامز**» (١٧٩٤). قاد حركة فكرية ضمت زوجته مارى ولستونكرافت ومجموعة من الكتاب الطامحين، ومن بينهم وردودرث وكذلك شيلى، زوج ابنته.

بنيت سمعة جودوين السياسية على كتابه «**بحث فى العدالة السياسية**» (١٩٧١ [١٧٧٣]) التى قدمت نقدًا دقيقًا للشمولية ولذلك مثل أول عرض كامل للمعتقدات الفوضوية. وتبنى جودوين شكلاً متطرفًا للعقلانية الليبرالية الذى قدم حجة على قابلية الإنسان للكمال عن طريق التعليم والتكيف الاجتماعى. رغم كونه فرديًا، آمن جودوين بأن البشر قادرون على الخيرية الأصيلة المجردة عن المصلحة.

ثبت المذاهب

الأبوية

تعنى حرفيًا التصرف بصورة أبوية. وكمبدأ سياسى فهى تشير إلى القوة أو السلطة التى تمارس على الآخرين بنية تحقيق المصلحة أو دفع الضرر. ومن الأمثلة على الأبوية الرفاه الاجتماعى وتلك القوانين مثل الارتداء الجبرى لحزام الأمان فى السيارات. وتتسم الأبوية "الناعمة" بالموافقة الواسعة من جانب الخاضعين لها، أما الأبوية "الصلبة" فهى تعمل بغض النظر عن الموافقة ولذلك تتداخل مع السلطوية. وتقوم الأبوية على أساس التوزيع غير المتساوى للحكمة والخبرة فى المجتمع؛ فمن يحوزون السلطة يعرفون أفضل. ويرى خصوم الأبوية أن السلطة غير جديرة بالثقة وأن الأبوية تقيد الحرية وتساهم فى "إضفاء الطابع الطفولى" على المجتمع.

الإرهاب

يشير فى أوسع معانيه إلى استخدام الترويع لتحقيق الغايات السياسية؛ ويسعى نحو خلق مناخ من الذعر والفزع. رغم ذلك فالمصطلح مثير للجدل بصورة عالية. أولاً لأن التفرقة بين الإرهاب وأشكال العنف الأخرى غامضة بسبب أن الأخيرة قد تهدف أيضًا إلى بث الذعر فى السكان جميعًا. ثانيًا حيث إن المصطلح تحقيرى للغاية بميل استخدامه لأن يكون انتقائيًا وذاتيًا (فالإرهابى عند

شخص ما هو مناضل من أجل الحرية عن شخص آخر). ثالثًا، رغم أن الإرهاب يعتقد أنه نشاط معاد للحكومة فإن الحكومات أيضًا يمكن أن تستعمله ضد سكانها أو غيرهم، كما فى حالة "إرهاب الدولة".

الأصولية

نمط من الفكر تعد فيه بعض المبادئ "حقائق" جوهرية تتمتع بسلطة غالبة ومطلقة بغض النظر عن محتواها. أما الأصوليون فلا يوجد سوى القليل الذى يشتركون فيه أو ربما حتى لا شىء يشتركون فيه، ما عدا أن مؤيديهم يميلون إلى إبداء شعور بالحماسة والجدية اللتين تتولدان عن اليقين النابع من العقيدة. رغم ارتباط الأصولية بالدين وبالحقيقة الحرفية للنصوص المقدسة، يمكن أن توجد أيضًا فى العقائد السياسية. فحتى التشكك الليبرالى يمكن القول بأنه يتضمن إيمانًا أصوليًا بأن كل النظريات (بخلاف الليبرالية) يجب الشك فيها.

ورغم استخدام المصطلح غالبًا بشكل تحقيرى ليدل على التصلب والدوجماتية والسلطوية، قد تعبر الأصولية أيضًا عن الإيثار والتفانى فى المبدأ.

التحررية

تشير إلى مجموعة من النظريات التى تمنح الأولوية القصوى للحرية (مفهومه بالمعنى السلبى) على غيرها من القيم كالسلطة والتقاليد والمساوة. ويسعى التحرريون إلى تعظيم مجال الحرية الفردية وتضييق نطاق السلطة العامة، وينظرون إلى الدولة على أنها التهديد الرئيسى للحرية. ويضرب التقليدان التحرريان الشهيران بجذورهما فى فكرة الحقوق الفردية (كما هى الحال بالنسبة لروبرت نوزيك) والمذاهب الاقتصادية المرتبطة بحرية العمل (كما هى الحال بالنسبة لفريدريك فون هايك)، رغم أن الاشتراكيين تبنوا أيضًا التحريرية. تتميز التحررية أحيانًا عن الليبرالية على أساس أن تلك الأخيرة، حتى فى شكلها الكلاسيكى، ترفض منح الحرية الأولوية على النظام. وتختلف كذلك عن الفوضوية من حيث إن التحرريين يعترفون بوجه عام بالحاجة إلى دولة الحد الأدنى وأحيانًا يصفون أنفسهم بأنهم "أنصار الحد الأدنى للحكم" (minarchists).

التعددية

تدل فى أوسع معانيها على الاعتقاد أو الالتزام بالتنوع أو الكثرة أى وجود العديد من الأشياء. وكمصطلح وصفى تشير التعددية إلى وجود منافسة حزبية (التعددية السياسية) وتعدد فى القيم الأخلاقية (تعددية القيم أو الأخلاق) وتنوع فى المعتقدات الثقافية (التعددية الثقافية). وكمصطلح معيارى، تفيد بأن التنوع صحى ومرغوب فيه لأنه يحمى الحرية الفردية ويشجع الحوار والحجج والتفاهم. وبصورة أكثر ضيقًا، فالتعددية هى نظرية فى توزيع السلطة السياسية، وهى تقضى بأن السلطة متفرقة فى المجتمع بصورة واسعة ومتكافئة، وليست مركزة فى يد نخبة أو طبقة حاكمة. وعلى هذا الشكل، تعتبر التعددية عادة نظرية "سياسة الجماعة"، بمعنى أن قدرة الجماعة على الوصول للسلطة تضمن تحقق درجة أعلى من التفاعل الديمقراطى.

التورية

استخدم مصطلح "تورى" فى بريطانيا فى القرن الثامن عشر للإشارة إلى الفصيل البرلمانى الذى (خلافاً للويجيين) ساند السلطة الملكية وكنيسة إنجلترا ومثل ملاك الأراضى. ويشير المصطلح فى الولايات المتحدة للولاء للتاج البريطانى. ورغم أن حزب المحافظين البريطانى خرج فى منتصف القرن التاسع عشر من بين صفوف التوريين، وأن "تورى" ما زالت تستخدم فى بريطانيا على نطاق واسع (ولكن بصورة لا تفيد) كمرادف لمحافظ، تفهم التورية على أنها موقف أيديولوجى متميز فى إطار المحافظة الأوسع نطاقًا. ويعد من الملامح المميزة للتورية الإيمان بالهيراركية والتقاليد والواجب والعضوية. وبينما تعبر التورية "العليا" عن إيمان فيودالى جديد بالطبقة الحاكمة وثقة - ما قبل ديمقراطية - بالمؤسسات القائمة، فإن التقاليد التورية تفسح المجال أمام الأفكار الإصلاحية والمتعلقة بالرفاه، على شرط أنها تساعد على الاستمرارية الاجتماعية.

الدستورية

تشير بالمعنى الضيق إلى ممارسة الحكم المحدود الذى ينجم عن وجود دستور.

وبهذا المعنى يمكن القول إن الدستورية توجد حينما تقيد القواعد الدستورية بشكل فعال المؤسسات الحكومية والعمليات السياسية. وبشكل أكثر اتساعًا تعنى الدستورية وجود مجموعة من القيم والتطلعات السياسية التى تعكس الرغبة فى حماية الحرية من خلال إقامة ضوابط خارجية وداخلية على سلطة الحكم. ويعبر عن الدستورية نمطيًا من خلال مساندة الشروط الدستورية التى تحقق تلك الغاية؛ وخاصة الدستور المكتوب أو إعلان حقوق أو فصل السلطات أو البرلمان ذى الغرفتين أو الفيدرالية أو اللامركزية. وهكذا فإن الدستور جنس من الليبرالية السياسية.

الدولية

هى نظرية أو ممارسة فى السياسة تقوم على التعاون العالمى أو العابر للقوميات، وتجد جذورها فى الافتراضات العامة بشأن الطبيعة الإنسانية التى تضعها على طرف نقيض مع القومية السياسية، التى تؤكد على درجة تشكل الهوية السياسية بواسطة الانتماء القومى. وتتوافق الدولية مع القومية بمعنى أنها تدعو للتعاون أو التضامن بين الأمم القائمة، وليس إزالة أو نبذ الهويات القومية إجمالاً. ولذلك تختلف الدولية عن الكوزموبوليتانية، التى تشير إلى استبدال الولاءات القومية بالولاءات العالمية. ويمكن رؤية أشكال "ضعيفة" للدولية فى مذاهب كالنسوية والعنصرية والأصولية الدينية، التى تعتبر القومية ثانوية بالنسبة للروابط السياسية الأخرى. أما الأشكال "القومية" للدولية فتعتمد عادة على الأفكار العالمية كالليبرالية أو الاشتراكية.

السلطوية

تقوم على الإيمان بالحكم أو ممارسته "من أعلى" وتمارس السلطة حينئذ على الشعب بموافقته أو بدونها. ولذلك تختلف السلطوية عن السلطة، التى تقوم على الشرعية، بمعنى أنها تنشأ "من أسفل". ويرسى المفكرون السلطويون آراءهم بصورة نمطية على الاعتقاد فى حكمة القادة القائمين أو فكرة أن النظام الاجتماعى لا يمكن المحافظة عليه إلا بالطاعة المطلقة. وتتميز السلطوية عن الشمولية، حيث تتسم ممارسة الحكم "من أعلى"، التى ترتبط بالملكية المطلقة

والديكتاتورية التقليدية ومعظم أشكال الحكم العسكرى، بقمع المعارضة والحرية السياسية، ولا تهتم بالهدف الراديكالى المتعلق بإزالة التمييز بين الدولة والمجتمع المدنى.

الشعبوية

استخدمت الشعبوية (التى تشتق من كلمة Populus اللاتينية وتعنى الشعب) لوصف حركات سياسية معينة وتقليد مخصوص فى الفكر السياسى. وتتسم الحركات أو الأحزاب التى توصف بالشعبوية بأنها تدعى مساندتها للشعب عامة فى وجه النخب السياسية أو الاقتصادية "الفاسدة"، وتعكس الشعبوية كتقليد سياسى الإيمان بأن غرائز وآمال الشعب تعدان المرشد الشرعى الرئيسى للحركة السياسية. ولذلك يتوجه القادة الشعبويون بخطابهم مباشرة للشعب ويدعون التعبير عن أعمق آماله ومخاوفه، وهم لا يثقون فى كل المؤسسات الوسيطة. ورغم ارتباط الشعبوية بأية قضية أو أيديولوجيا ينظر إليها عادة على أنها سلطوية مضمرة، وتعتبر الديمقراطية "الشعبوية" عدوًا للديمقراطية "التعددية".

الشمولية

هى نظام للحكم السياسى يغطى كل المجالات ويتم بناؤه من خلال التلاعب الأيديولوجى الشامل والإرهاب والعنف الصريح. ويختلف عن الأوتوقراطية والسلطوية والديكتاتورية التقليدية فى أنه يسعى وراء "القوة الشاملة"، من خلال تسييس كل جوانب الوجود الاجتماعى والشخصى. ولذلك تعنى السلطوية الإلغاء الفورى للمجتمع المدنى أى إلغاء المجال "الخاص". اعتبرت الفاشستية والشيوعية أحيانًا شكلين - يمينى ويسارى - للشمولية بناء على رفضهما للتسامح والتعددية والمجتمع المفتوح. على أن المفكرين الراديكاليين مثل ماركيوز ادعوا أن الديمقراطيات الليبرالية تبدى أيضًا سمات شمولية.

الصناعية

استخدم مصطلح "الصناعية" المنظرون البيئيون للإشارة إلى "الأيديولوجيا - الفوقية" التى تشمل الرأسمالية والاشتراكية أى الفكر اليسارى واليمينى. تتسم

الصناعية كنظام اقتصادى بالنطاق الضخم للإنتاج وتراكم رأس المال والنمو المستمر. وكفلسفة فهى تتبنى المادية والقيم النفعية والإيمان المطلق بالعلم وعبادة التكنولوجيا. ولذلك يعتبر العديد من الإيكولوجيين الصناعية هى "المشكلة". أما الاشتراكيون الإيكولوجيون فيلقون باللائمة على الرأسمالية لا الصناعية (التى تتجاهل أمورًا مهمة كدور الملكية والربح والسوق)، بينما ترى النسويات الإيكولوجيات أن الصناعية لها جذورها فى الأبوية.

الصهيونية

صهيون كلمة عبرية تعنى مملكة السماء، وتشير الصهيونية إلى حركة إقامة وطن قومى لليهود عادة موقعه فى فلسطين. قدم الفكرة لأول مرة عام ١٨٩٧، تيودور هرتزل (١٨٦٠ ـ ١٩٠٤) فى المؤتمر الصهيونى العالمى ببازل، باعتبارها الوسيلة الوحيدة لحماية اليهود من الاضطهاد. كان للصهاينة الأوائل توجهات علمانية وقومية ارتبطت غالبًا بالأمانى الاشتراكية. ولكن منذ إقامة دولة إسرائيل عام ١٩٤٨، صارت الصهيونية مرتبطة بوعد توفير إسرائيل للوطن لكل اليهود وبمحاولات نشر التعاطف مع إسرائيل والدفاع عنها ضد أعدائها. وبهذا المعنى، تم تجنيدها للدفاع عن قضية الأصولية، وبحسب رأى الفلسطينيين، اكتسبت طابعًا توسعيًا معاديًا للعرب.

العقلانية

الاعتقاد أن العالم يتمتع ببينة عقلانية يمكن الكشف عنها بواسطة إعمال العقل البشرى والبحث النقدى. وكنظرية فلسفية تشير العقلانية إلى الاعتقاد أن المعرفة تنبع من العقل وليس الخبرة، ولذلك فهى تتعارض من الإمبيريقية. وكمبدأ عام تؤكد العقلانية بشدة على قدرة البشر على فهم وتفسير عالمهم وإيجاد حلول للمشكلات. وفى حين لا تملى العقلانية غايات السلوك البشرى، فهى تقترح بالتأكيد الوسائل الواجب اتباعها لتحقيق تلك الغايات. وترتبط بالتأكيد على السلوك الملتزم بالمبادئ والمحكوم بالعقل، وهو ما يتعارض مع الاعتماد على العادات أو التقاليد أو على الدوافع والبواعث غير العقلانية.

العنصرية

تشير بشكل واسع إلى الإيمان بأن هناك دلائل اجتماعية لفكرة انقسام الجنس البشرى إلى أعراق متمايزة بيولوجيًا. ولذلك تقوم النظريات العنصرية على افتراضين. أولهما: أن هناك اختلافات جينية أساسية، أو مرتبطة بأنماط الأجناس، بين شعوب العالم. ثانيهما: أن الانقسامات الجينية تنعكس فى صورة اختلافات ثقافية وفكرية وأخلاقية، مما يجعلها ذات أهمية سياسية أو اجتماعية. تتضح العنصرية السياسية فى دعوات الفصل العنصرى (مثل الأبارتهايد) وفى مذاهب تفوق أو تدنى "الدم" (كالآرية مثلاً). يستخدم اللفظان العرقية والعنصرية عادة بصورة تبادلية، إلا أن الأخير يشير إلى التحيز أو العداء الموجه لشعب معين بسبب أصله العرقى، سواء ارتبط ذلك أم لم يرتبط بنظرية عنصرية متبلورة.

الفردية

هى الاعتقاد فى الأهمية القصوى للفرد فوق أى جماعة اجتماعية أو مؤسسة جماعية. وتشير الفردية المنهاجية إلى أن الفرد يشغل مكانة مركزية بالنسبة لأى نظرية سياسية أو تفسير اجتماعى، فكل المقولات عن المجتمع يجب أن تصدر عن الأفراد الذين يتألف المجتمع منهم. أما الأخلاقية الفردية فتوحى بأن المجتمع ينبغى أن يتم بناؤه لينفع الفرد ويمنح الأولوية الأخلاقية لحقوق واحتياجات أو مصالح الفرد. أما الليبراليون الكلاسيكيون واليمين الجديد فيشتركان فى الفردية الأنانية التى تؤكد على المصلحة الذاتية والاعتماد على الذات. أما الليبراليون المحدثون فيقدمون خلافًا لذلك شكلاً تنمويًا للفردية يعطى الأولوية لتطور الفرد على السعى لتحقيق المصالح.

الكوروبوراتية

هى فى أوسع معانيها وسيلة لإدماج المصالح المنظمة فى عمليات الحكم. وهناك وجهان للكوربوراتية. الكوربوراتية السلطوية (لها ارتباط وثيق بإيطاليا الفاشستية) وهى أيديولوجيا ونمط اقتصادى، وتقدم كأيديولوجيا بديلاً للرأسمالية والاشتراكية على أساس الكلية وتكامل الجماعات. وكنمط اقتصادى

تتسم بامتداد السيطرة السياسية المباشرة على الصناعة والعمل المنظم. أما الكوربوراتية الجديدة أو "المجتمعية" فتشير إلى الميل الموجود فى الديمقراطيات الليبرالية الناضجة لمنح المصالح المنظمة امتيازات وقنوات مؤسسية فى عملية صياغة السياسة. وخلافًا لشكلها السلطوى، تقوم الكوربوراتية الليبرالية بتقوية الجماعات وليس الحكومة.

الكوزموبوليتانية

تعنى حرفيًا الإيمان بالمدينة العالمية أو "الدولة العالمية"، وتوحى لذلك بإلغاء الهويات القومية وإقامة ولاء سياسى مشترك يوحِّد كل البشر. ويستخدم المصطلح فى العادة للإشارة إلى غاية أكثر تواضعًا هى السلام والتوافق بين الأمم، على أساس التفاهم المتبادل والتسامح وفوق ذلك الاعتماد المتبادل. ارتبطت الكوزموبوليتانية منذ أمد طويل بمساندة التجارة الحرة القائمة على الإيمان بأنها تشجع التفاهم الدولى والرخاء المادى. وتنشر الأجهزة فوق القومية، التى تهدف إلى تشجيع التعاون بين الأمم وليس الحلول محل الدول -الأمة، الفكرة الكوزموبوليتانية.

الكينزية

تشير بشكل ضيق إلى النظريات الاقتصادية لجون ماينارد كينز (١٨٨٣ - ١٩٤٦) وبشكل أوسع إلى عدد من السياسات الاقتصادية التى تأثرت بتلك النظريات. وتقدم الكينزية بديلاً للاقتصاد النيوكلاسيكى، كما توجه على وجه الخصوص نقدًا للفوضى الاقتصادية لرأسمالية حرية العمل. ويرى كينز أن مستويات النمو والتوظيف تتحدد إلى حد بعيد بمستوى الطلب "الإجمالى" فى الاقتصاد، وأن الحكومة تستطيع تنظيم الطلب من خلال تعديل السياسة المالية بحيث تحقق التوظيف الكامل. وارتبطت الكينزية بالهوس بسياسات "فرض الضرائب والإنفاق"، لكن ذلك يتجاهل تعقد ودقة كتابات كينز الاقتصادية. وقد ظهر شكل من الكينزية الجديدة، تأثرًا بالعولمة الاقتصادية، وترفض الإدارة الاقتصادية (من أعلى لأسفل) لكنها لا تزال تقر بأن السوق يعوقه عدم اليقين وعدم المساواة والمستويات المختلفة للمعرفة.

ما بعد الحداثة

مصطلح مثير للجدل والاضطراب، استخدم لأول مرة لوصف الحركات التجريبية فى الفنون والعمارة والتطورات الثقافية الغربية بوجه عام. وكوسيلة للتحليل السياسى والاجتماعى تبرز ما بعد الحداثة النقلة بعيدًا عن المجتمعات المبنية حول التصنيع والتضامن الطبقى ونحو "مجتمعات المعلومات" التعددية والمتشظية بشكل متزايد، حيث يتحول الأفراد من منتجين إلى مستهلكين، وتحل الفردية محل الولاءات الطبقية والدينية والإثنية. ويرى أنصار ما بعد الحداثة أنه لا يوجد يقين؛ وأن فكرة الحقيقة العامة المطلقة يجب أن تجحد باعتبارها مجرد ادعاء متعال ويوضع التركيز بدلاً من ذلك على الخطاب والحوار والديمقراطية.

المجتمعية

هى الاعتقاد أن الذات أو الشخص يتكون عن طريق المجتمع، بمعنى أن الأفراد يتشكلون بواسطة المجتمعات التى ينتمون إليها، ولذلك يدينون لها بالاحترام والتقدير، فلا توجد "ذات مطلقة". ورغم أن المجتمعية تتناقض بوضوح مع الفردية الليبرالية، فإنها تتضمن تنوعًا من الأشكال السياسية. فهناك المجتمعية اليسارية التى تؤكد أن المجتمع يتطلب الحرية غير المقيدة والمساواة الاجتماعية (مثلاً الفوضوية) وهناك **المجتمعية الوسطية** التى ترى أن المجتمع يقوم على الاعتراف بالحقوق والمسئوليات المتبادلة (مثلاً الديمقراطية الاشتراكية/ الأبوية التورية). وكذلك المجتمعية **اليمينية** التى تؤكد أن المجتمع يستلزم احترام السلطة والقيم الراسخة (مثلاً اليمين الجديد).

النظام الجماعى

تشير إلى الاعتقاد بأن الجهد البشرى الجماعى أعظم فى قيمته المعنوية والعملية من السعى الفردى، وتقوم على فكرة أن الطبيعة الإنسانية لها بؤرة اجتماعية، مما يستدعى أن الجماعات الاجتماعية، سواء كانت "طبقات" أم "أممًا" أم "أعراقًا" أيًا ما تكون، هى وحدات سياسية لها معنى. غير أن المصطلح يستخدم بقليل من الاتساق، حيث يقوم باكونين وغيره من الفوضويين باستخدامه

للإشارة إلى جمعيات الأفراد الأحرار التى تحكم ذاتها. ويعتبر آخرون الجماعية نقيض الفردية بصورة تامة، لأنهم يرون أنها توحى بوجوب تغليب المصالح الجماعية على الفردية. وترتبط أحيانًا بالدولة كميكانيزم لتحقيق المصالح الجماعية، ذلك أن نمو مسئوليات الدولة هو علامة على تقدم النظام الجماعى.

النفعية

فلسفة أخلاقية طورها جيرمى بنتام وجيمس ميل، وهى تساوى بين "الخير" والمتعة والسعادة، وبين "الشر" والألم أو عدم السعادة. ويفترض لذلك أن الأفراد يتصرفون بحيث يعظمون اللذة ويقللون الألم، وهذان يتم حسابهما عن طريق المنفعة أو قيمة الاستعمال، التى هى الإشباع الناتج عن الاستهلاك المادى. ويمكن استخدام مبدأ أكبر قدر من السعادة، لتقييم القوانين والمؤسسات وحتى الأنظمة السياسية. وتحكم نفعية الأفعال أن فعلاً ما صائب لأنه على الأقل ينتج قدرًا من اللذة أكبر من الألم مقارنة بأى فعل آخر. أما نفعية القواعد فتحكم أن فعلاً ما صائب لأنه يخضع لقاعدة إذا ما تم اتباعها بوجه عام ستنتج نتائج جيدة.

الوطنية

تشتق الكلمة من Patria اللاتينية، وتعنى الوطن الأم وتشير إلى إحساس أو ارتباط نفسى بأمة معينة، وتعنى حرفيًا "حب الإنسان لبلاده". وهناك خلط عادة بين مصطلح القومية والوطنية، ذلك أن القومية لها طابع مذهبى وتجسد الإيمان بأن الأمة هى نوعًا ما المبدأ المركزى للتنظيم السياسى. أما الوطنية فتقدم الأساس الشعورى لهذا الاعتقاد، وهى لذلك تدعم كل أشكال القومية. ومن الصعب تصور جماعة قومية تطلب الاستقلال السياسى دون أن تتمتع على الأقل بقدر من الولاء الوطنى أو الوعى القومى. وعلى أية حال، ليس كل الوطنيين قوميين، فليس كل من يتماهون مع أمتهم أو يحبونها يعتبرون أنها وسيلة تتحقق من خلالها المطالب السياسية.

اليوتوبية

تشتق من الكلمة اليونانية (Outopia) التى تعنى اللامكان أو (eutopia) أى المكان الجيد، وتعنى حرفيًا المجتمع الكامل أو المثالى. ورغم إمكانية تصور

يوتوبيات من أنواع مختلفة، فإن معظمها يتسم بالقضاء على العوز ويغيب الصراع وعدم وجود العنف والقمع. وتعتبر اليوتوبية نمطًا من التنظير السياسى يطور نقدًا للنظام القائم من خلال بناء نموذج لبديل كامل أو مثالى. ومن الأمثلة الجيدة على اليوتوبية الماركسية والفوضوية وعادة ما تقوم النظريات اليوتوبية على افتراضات عن الإمكانات غير المحدودة للتطور الذاتى للإنسان. وكثيرًا ما تستخدم اليوتوبية كمصطلح تحقيرى يدل على التفكير الخيالى أو المضلل أو الاعتقاد فى هدف غير واقعى وغير قابل للتحقيق.

المراجع

Acton, Lord (1956) *Essays on Freedom and Power*. London: Meridian.

Adams, I. (1989) *The Logic of Political Belief: A Philosophical Analysis*. London and New York: Harvester Wheatsheaf.

Adams, I. (2001) *Political Ideology Today*, 2nd edn. Manchester: Manchester University Press.

Adonis, A. and Hames, T. (1994) *A Conservative Revolution? The Thatcher–Reagan Decade in Perspective*. Manchester: Manchester University Press.

Ahmed, A. and Donnan, H. (1994) *Islam, Globalization and Postmodernity*. London and New York: Routledge.

Ahmed, R. (2001) *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*. New Haven, CT: Yale University Press.

Ali, T. (2003) *The Clash of Fundamentalism: Crusades, Jihads and Modernity*. London: Verso.

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Arblaster, A. (1984) *The Rise and Decline of Western Liberalism*. Oxford: Basil Blackwell.

Arendt, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism*. London: Allen & Unwin.

Aristotle (1962), *The Politics*, trans. T. Sinclair. Harmondsworth: Penguin (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1985).

Aughey, A., Jones, G. and Riches, W. T. M. (1992) *The Conservative Political Tradition in Britain and the United States*. London: Pinter.

Bahro, R. (1982) *Socialism and Survival*. London: Heretic Books.

Bahro, R. (1984) *From Red to Green*. London: Verso/New Left Books.

Bakunin, M. (1973) *Selected Writings*, ed. Lehning. London: Cape.

Bakunin, M. (1977) 'Church and State', in G. Woodcock (ed.), *The Anarchist Reader*. London: Fontana.

Ball, T. and Dagger, R. (2002) *Political Ideologies and the Democratic Ideal*, 4th edn. London and New York: Longman.

Baradat, L. P. (2003) *Political Ideologies: Their Origins and Impact*, 8th edn. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

Barber, B. (1995) *Jihad vs. the World: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*. New York: Ballantine Books.

Barker, R. (1997) *Political Ideas in Modern Britain: In and After the 20th Century*, 2nd edn. London and New York: Routledge.

Barry, B. (2002) *Culture and Equality*. Cambridge and New York: Polity Press.

Barry, J. (1999) *Rethinking Green Politics*. London and Thousand Oaks, CA: Sage.

Barry, N. (1987) *The New Right*. London: Croom Helm.

Baumann, Z. (1999) *In Search of Politics*. Cambridge and Malden, MA: Polity Press.

Baumann, Z. (2000) *Liquid Modernity*. Cambridge and New York: Polity Press.

Baxter, B. (1999) *Ecologism: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Beasley, C. (1999) *What is Feminism?* London: Sage.

Beauvoir, S. de (1968) *The Second Sex*, trans. H. M. Parshley. New York: Bantam.

Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*. London and New York: Sage.

Bell, D. (1960) *The End of Ideology*. Glencoe, IL: Free Press.

Bellamy, R. (1992) *Liberalism and Modern Society: An Historical Argument*. Cambridge: Polity Press.

Benn, T. (1980) *Arguments for Democracy*. Harmondsworth: Penguin.

Bentham, J. (1970) *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. Burns and H. L. A. Hart. London: Athlone Press, and Glencoe, IL: Free Press, 1970.

Berki, R. N. (1975) *Socialism*. London: Dent.

Berlin, I. (1969) 'Two Concepts of Liberty', in *Four Essays on Liberty*. London: Oxford University Press.

Berman, P. (2003) *Terror and Liberalism*. New York: W. W. Norton.

Bernstein, E. (1962) *Evolutionary Socialism*. New York: Schocken.

Blakeley, G. and Bryson, V. (eds) (2002) *Contemporary Political Concepts: A Critical Introduction*. London: Pluto Press.

Bobbio, N. (1996) *Left and Right*. Oxford: Polity Press.

Bobbitt, P. (2002) *The Shield of Achilles*. New York: Knopf and London: Allen Lane.

Boff, L. (2006) *Fundamentalism, Terrorism and the Future of Mumanity*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.

Bookchin, M. (1975) *Our Synthetic Environment*. London: Harper & Row.

Bookchin, M. (1977) 'Anarchism and Ecology', in G. Woodcock (ed.), *The Anarchist Reader*. London: Fontana.

Boulding, K. (1966) 'The Economics of the Coming Spaceship Earth', in H. Jarrett (ed.), *Environmental Quality in a Growing Economy*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

Bourne, R. (1977) 'War is the Health of the State', in G. Woodcock (ed.), *The Anarchist Reader*. London: Fontana.

Bracher, K. D. (1985) *The Age of Ideologies: A History of Political Thought in the Twentieth Century*. London: Methuen.

Bramwell, A. (1989) *Ecology in the Twentieth Century: A History*. New Haven, CT and London: Yale University Press.

Bramwell, A. (1994) *The Fading of the Greens: The Decline of Environmental Politics in the West*. New Haven, CT and London: Yale University Press.

Brown, D. (2000) *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural and Multicultural Politics*. London: Routledge.

Brownmiller, S. (1975) *Against Our Will: Men, Women and Rape*. New York: Simon & Schuster.

Bruce, S. (1993) 'Fundamentalism, Ethnicity and Enclave', in M. Marty and R. S.

Appleby (eds), *Fundamentalism and the State*. Chicago, IL and London: Chicago University Press.
Bruce, S. (2000) *Fundamentalism*. Oxford: Polity Press.
Bryson, V. (2003) *Feminist Political Theory: An Introduction*, 2nd edn. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
Burke, E. (1968) *Reflections on the Revolution in France*. Harmondsworth: Penguin.
Burke, E. (1975) *On Government, Politics and Society*, ed. B. W. Hill. London: Fontana.
Burnham, J. (1960) *The Managerial Revolution*. Harmondsworth: Penguin and Bloomington: Indiana University Press.
Buruma, I. and Margalit, A. (2004) *Occidentalism: A Short History of Anti-Westernism*. London: Atlantic Books.
Butler, C. (2002) *Postmodernism: A Very Short Introduction*. Oxford and New York: Oxford University Press.
Capra, F. (1975) *The Tao of Physics*. London: Fontana.
Capra, F. (1982) *The Turning Point*. London: Fontana (Boston, MA: Shambhala, 1983).
Capra, F. (1997) *The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter*. London: Flamingo.
Carson, R. (1962) *The Silent Spring*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
Carter, A. (1971) *The Political Theory of Anarchism*. London: Routledge & Kegan Paul.
Castells, M. (2000) *The Rise of the Network Society*. Oxford and Malden, MA: Blackewll.
Cecil, H. (1912) *Conservatism*. London and New York: Home University Library.
Chamberlain, H. S. (1913) *Foundations of the Nineteenth Century*. New York: John Lane.
Charvert, J. (1982) *Feminism*. London: Dent.
Club of Rome. See Meadows *et al.* (1972).
Collins, P. (1993) *Ideology after the Fall of Communism*. London: Bowerdean.
Constant, B. (1988) *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
Conway, D. (1995) *Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
Coole, D. (1993) *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*, 2nd edn. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
Costa, M. D. and James, S. (1972) *The Power of Women and the Subordination of the Community*. Bristol: Falling Wall Press.
Crewe, I. (1989) 'Values: The Crusade that Failed', in D. Kavanagh and A. Seldon (eds), *The Thatcher Effect*. Oxford: Oxford University Press.
Crick, B. (1962) *A Defence of Politics*. Harmondsworth: Penguin.
Critchley, T. A. (1970) *The Conquest of Violence*. London: Constable.
Crosland, C. A. R. (1956) *The Future of Socialism*. London: Cape (Des Plaines, IL: Greenwood, 1977).
Dahl, R. (1961) *Who Governs? Democracy and Power in an American City*. New Haven, CT: Yale University Press.

Dalai Lama (1996) *The Power of Buddhism*. London: Newleaf.
Daly, H. (1974) 'Steady-state economics vs growthmania: a critique of orthodox conceptions of growth, wants, scarcity and efficiency', in *Policy Sciences*, vol. 5, pp. 149–67.
Daly, M. (1979) *Gyn/Ecology: The Meta-Ethics of Radical Feminism*. Boston, MA: Beacon Press.
Darwin, C. (1972) *On the Origin of Species*. London: Dent.
Dickinson, G. L. (1916) *The European Anarchy*. London: Allen & Unwin.
Dobson, A. (1991) *The Green Reader*. London: André Deutsch.
Dobson, A. (2007) *Green Political Thought*, 4th edn. London: Routledge.
Downs, A. (1957) *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper & Row.
Eagleton, T. (1991) *Ideology: An Introduction*. London and New York: Verso.
Eatwell, R. (1996) *Fascism: A History*. London: Vintage.
Eatwell, R. and O'Sullivan, N. (eds) (1989) *The Nature of the Right: European and American Politics and Political Thought since 1789*. London: Pinter.
Eatwell, R. and Wright, A. (eds) (1999) *Contemporary Political Ideologies*, 2nd edn. London: Pinter.
Eccleshall, R. *et al.* (2003) *Political Ideologies: An Introduction*, 3rd edn. London and New York: Routledge.
Eckersley, R. (1992) *Environmentalism and Political Theory: Towards an Ecocentric Approach*. London: UCL Press.
Edgar, D. (1988) 'The Free or the Good', in R. Levitas (ed.) *The Ideology of the New Right*. Oxford: Polity Press.
Ehrenfeld, D. (1978) *The Arrogance of Humanism*. Oxford: Oxford University Press.
Ehrlich, P. and Ehrlich, A. (1970) *Population, Resources and Environment: Issues in Human Ecology*. London: W. H. Freeman.
Ehrlich, P. and Harriman, R. (1971) *How to be a Survivor*. London: Pan.
Elshtain, J. B. (1981) *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Oxford: Martin Robertson and Princeton, NJ: Princeton University Press.
Engels, F. (1976) *The Origins of the Family, Private Property and the State*. London: Lawrence & Wishart (New York: Pathfinder, 1972).
Etzioni, A. (1995) *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*. London: Fontana.
Eysenck, H. (1964) *Sense and Nonsense in Psychology*. Harmondsworth: Penguin.
Faludi, S. (1991) *Backlash: The Undeclared War Against American Women*. New York: Crown.
Fanon, F. (1965) *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin (New York: Grove-Weidenfeld, 1988).
Faure, S. (1977) 'Anarchy–Anarchist', in G. Woodcock (ed.), *The Anarchist Reader*. London: Fontana.
Festenstein, M. and Kenny, M. (eds) (2005) *Political Ideologies: A Reader and Guide*. Oxford ad New York: Oxford University Press.
Figes, E. (1970) *Patriarchal Attitudes*. Greenwich, CT: Fawcett.
Firestone, S. (1972) *The Dialectic of Sex*. New York: Basic Books.

Foley, M. (1994) (ed.) *Ideas that Shape Politics*. Manchester and New York: Manchester University Press.

Fox, W. (1990) *Towards a Transpersonal Ecology: Developing the Foundations for Environmentalism*. Boston, MA: Shambhala.

Freeden, M. (1996) *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Freeden, M. (2001) *Reassessing Political Ideologies: The Durability of Dissent*. London and New York: Routledge.

Freeden, M. (2004) *Ideology: A Very Short Introduction*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Freedman, J. (2001) *Feminism*. Buckingham and Philadelphia, PA: Open University Press.

Friedan, B. (1963) *The Feminine Mystique*. New York: Norton.

Friedan, B. (1983) *The Second Stage*. London: Abacus (New York: Summit, 1981).

Friedman, M. (1962) *Capitalism and Freedom*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Friedman, M. and R. Friedman (1980) *Free to Choose*. Harmondsworth: Penguin (New York: Bantam, 1983).

Friedrich, C. J. and Brzezinski, Z. (1963) *Totalitarian Dictatorships and Autocracy*. New York: Praeger.

Fromm, E. (1979) *To Have or To Be*. London: Abacus.

Fromm, E. (1984) *The Fear of Freedom*. London: Ark.

Fukuyama, F. (1989) 'The End of History', *National Interest*, Summer.

Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*, Harmondsworth: Penguin.

Galbraith, J. K. (1992) *The Culture of Commitment*. London: Sinclair Stevenson.

Gallie, W. B. (1955 –6) 'Essentially Contested Context', in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56.

Gamble, A. (1994) *The Free Economy and the Strong State*, 2nd edn. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Gandhi, M. (1971) *Selected Writings of Mahatma Gandhi*, ed. R. Duncan. London: Fontana.

Garvey, J. H. (1993) 'Fundamentalism and Politics', in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds), *Fundamentalisms and the State*. Chicago, IL and London: University of Chicago Press.

Gasset, J. Ortega y (1972) *The Revolt of the Masses*. London: Allen & Unwin.

Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1994) *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1998) *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (2000) *The Third Way and Its Critics*. Cambridge: Polity Press.

Gilmour, I. (1978) *Inside Right: A Study of Conservatism*. London: Quartet Books.

Gilmour, I. (1992) *Dancing with Dogma: Britain under Thatcherism*. London: Simon & Schuster.

Gobineau, J.-A. (1970) *Gobineau: Selected Political Writings*, ed. M. D. Biddiss. New York: Harper & Row.

Godwin, W. (1971) *Enquiry Concerning Political Justice*, ed. K. C. Carter. Oxford: Oxford University Press.

Goldman, E. (1969) *Anarchism and Other Essays*. New York: Dover.

Goldsmith, E. (1988) *The Great U-Turn: De-industrialising Society*. Bideford: Green Books.

Goldsmith, E. et al. (eds) (1972) *Blueprint for Survival*. Harmondsworth: Penguin.

Goodhart, D. (2004) 'The Discomfort of Strangers', *Prospect*, February 2004.

Goodin, R. E. (1992) *Green Political Theory*. Oxford: Polity Press.

Goodman, P. (1964) *Compulsory Miseducation*. New York: Vintage Books.

Goodman, P. (1977) 'Normal Politics and the Psychology of Power', in G. Woodcock (ed.), *The Anarchist Reader*. London: Fontana.

Goodwin, B. (1997) *Using Political Ideas*, 4th edn. London: John Wiley & Sons.

Gorz, A. (1982) *Farewell to the Working Class*. London: Pluto Press (Boston, MA: South End Press, 1982).

Gould, B. (1985) *Socialism and Freedom*. Basingstoke: Palgrave Macmillan (Wakefield, NH: Longwood, 1986).

Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, ed. Q. Hoare and G. Nowell-Smith. London: Lawrence & Wishart.

Gray, J. (1995a) *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London: Routledge.

Gray, J. (1995b) *Liberalism*, 2nd edn. Milton Keynes: Open University Press.

Gray, J. (1996) *Post-liberalism: Studies in Political Thought*. London: Routledge.

Gray, J. (1997) *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*. Cambridge and Malden, MA: Blackwell.

Gray, J. (2000) *Two Faces of Liberalism*. Cambridge: Polity Press.

Gray, J. and Willetts, D. (1997) *Is Conservatism Dead?* London: Profile Books.

Green, T. H. (1988) *Works*, ed. R. Nettleship. London: Oxford University Press (New York: AMS Press, 1984).

Greenleaf, W. H. (1983) *The British Political Tradition: The Ideological Heritage*, vol. 2. London: Methuen.

Greer, G. (1970) *The Female Eunuch*. New York: McGraw-Hill.

Greer, G. (1985) *Sex and Destiny*. New York: Harper & Row.

Greer, G. (1999) *The Whole Woman*. London: Doubleday.

Gregor, A. J. (1969) *The Ideology of Fascism*. New York: Free Press.

Griffin, R. (1993) *The Nature of Fascism*. London: Routledge.

Griffin, R. (ed.) (1995) *Fascism*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Griffin, R. (ed.) (1998) *International Fascism: Theories, Causes and the New Consensus*. London: Arnold and New York: Oxford University Press.

Gutman, A. (ed.) (1995) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hadden, J. K. and Shupe, A. (eds) (1986) *Prophetic Religions and Politics: Religion and Political Order*. New York: Paragon House.

Hall, J. A. (1988) *Liberalism: Politics, Ideology and the Market*. London: Paladin.

Hall, S. and Jacques, M. (eds) (1983) *The Politics of Thatcherism*. London: Lawrence & Wishart.

Hardin, G. (1968) 'The Tragedy of the Commons', *Science*, vol. 162, pp. 1243–8.

Harrington, M. (1993) *Socialism, Past and Future*. London: Pluto Press.

Harvey, D. (2005) *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Hattersley, R. (1987) *Choose Freedom*. Harmondsworth: Penguin.

Hayek, F. A. von (1944) *The Road to Serfdom*. London: Routledge & Kegan Paul (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1956, new edn).

Hayek, F. A. von (1960) *The Constitution of Liberty*. London: Routledge & Kegan Paul.

Hayward, T. (1998) *Political Theory and Ecological Values*. Cambridge: Polity Press.

Hearn, J. (2006) *Rethinking Nationalism: A Critical Inroduction*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.

Heath, A., Jowell, R. and Curtice, J. (1985) *How Britain Votes*. Oxford: Pergamon.

Heffernan, R. (2001) *New Labour and Thatcherism*. London: Palgrave.

Hegel, G. W. F. (1942) *The Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press.

Hiro, D. (1988) *Islamic Fundamentalism*. London: Paladin.

Hitler, A. (1969) *Mein Kampf*. London: Hutchinson (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1973).

Hobbes, T. (1968) *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin.

Hobhouse, L. T. (1911) *Liberalism*. London: Thornton Butterworth.

Hobsbawm, E. (1983) 'Inventing Tradition', in E. Hobsbawm and T. Ranger (eds), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, E. (1992) *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality*, 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, E. (1994) *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914 –1991*. London: Michael Joseph.

Hobson, J. A. (1902) *Imperialism: A Study*. London: Nisbet.

Hoffman, J. and P. Graham (2006) *Introduction to Political Ideologies*. London: Pearson Education.

Holden, B. (1993) *Understanding Liberal Democracy*, 2nd edn. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Honderich, T. (1991) *Conservatism*. Harmondsworth: Penguin.

Huntington, S. (1993) 'The Clash of Civilizations', *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3.

Huntington, S. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.

Hutchinson, J. and Smith, A. D. (eds) (1994) *Nationalism*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Hutton, W. (1995) *The State We're In*. London: Jonathan Cape.

Illich, I. (1973) *Deschooling Society*. Harmondsworth: Penguin (New York: Harper & Row, 1983).

Inglehart, R. (1977) *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles amongst Western Publics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jefferson, T. (1972) *Notes on the State of Virginia.* New York: W. W. Norton.
Jefferson, T. (1979) 'The United States Declaration of Independence', in W. Laqueur and B. Rubin (eds), *The Human Rights Reader.* New York: Meridan.
Journal of Political Ideologies. Abingdon, UK and Cambridge, MA: Carfax.
Kallis, A. A. (ed.) (2003) *The Fascist Reader.* London and New York: Routledge.
Kant, I. (1991) *Kant: Political Writings*, ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
Kautsky, K. (1902) *The Social Revolution.* Chicago: Kerr.
Keynes, J. M. (1963) *The General Theory of Employment, Interest and Money.* London: Macmillan (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1965).
Kingdom, J. (1992) *No Such Thing as Society? Individualism and Community.* Buckingham and Philadelphia PA: Open University Press.
Klein, M. (2001) *No Logo.* London: Flamingo.
Kropotkin, P. (1914) *Mutual Aid.* Boston, MA: Porter Sargent.
Kuhn, T. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago, IL: Chicago University Press.
Kymlicka, W. (1995) *Multicultural Citizenship.* Oxford: Oxford University Press.
Laclau, E. and Mouffe, C. *Hegemony and Socialist Strategy.* London: Verso.
Lane, D. (1996) *The Rise and Fall of State Socialism.* Oxford: Polity Press.
Laqueur, W. (ed.) (1979) *Fascism: A Reader's Guide.* Harmondsworth: Penguin.
Larrain, J. (1983) *Marxism and Ideology.* Basingstoke: Macmillan.
Leach, R. (2002) *Political Ideology in Britain.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Lenin, V. I. (1964) *The State and Revolution.* Peking: People's Publishing House.
Lenin, V. I. (1970) *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism.* Moscow: Progress Publishers.
Lenin, V. I. (1988) *What is to be Done?* Harmondsworth and New York: Penguin.
Leopold, A. (1968) *Sand County Almanac.* Oxford: Oxford University Press.
Letwin, S. R. (1992) *The Anatomy of Thatcherism.* London: Fontana.
Lewis, B. (2004) *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror.* London and New York: Random House.
Lindblom, C. (1977) *Politics and Markets.* New York: Basic Books.
Lipset, S. M. (1983) *Political Man: The Social Bases of Behaviour.* London: Heinemann.
Locke, J. (1962) *Two Treatises of Government.* Cambridge: Cambridge University Press.
Locke, J. (1963) *A Letter Concerning Toleration.* The Hague: Martinus Nijhoff.
Lovelock, J. (1979) *Gaia: A New Look at Life on Earth.* Oxford and New York: Oxford University Press.
Lovelock, J. (1988) 'Man and Gaia', in E. Goldsmith and N. Hilyard (eds), *The Earth Report.* London: Mitchell Beazley.
Lyotard, J. -F. (1984) *The Postmodern Condition: The Power of Knowledge.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
MacIntyre, A. (1981) *After Virtue.* London: Duckworth.
Macmillan, H. (1966) *The Middle Way.* London: Macmillan.
Macpherson, C. B. (1973) *Democratic Theory: Essays in Retrieval.* Oxford: Clarendon Press.

Maistre, J. de (1971) *The Works of Joseph de Maistre*, trans. J. Lively. New York: Schocken.

Mannheim, K. (1960) *Ideology and Utopia*. London: Routledge & Kegan Paul.

Manning, D. (1976) *Liberalism*. London: Dent.

Marcuse, H. (1964) *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston, MA: Beacon.

Marquand, D. (1988) *The Unprincipled Society*. London: Fontana.

Marquand, D. (1992) *The Progressive Dilemma*. London: Heinemann.

Marquand, D. and Seldon, A. (1996) *The Ideas that Shaped Post-War Britain*. London: Fontana.

Marshall, P. (1993) *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. London: Fontana.

Marshall, P. (1995) *Nature's Web: Rethinking our Place on Earth*. London: Cassell.

Martell, L. (2001) *Social Democracy: Global and National Perspectives*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.

Marty, M. E. (1988) 'Fundamentalism as a Social Phenomenon', *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 42, pp. 15–29.

Marty, M. E. and Appleby, R. S. (eds) (1993) *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*. Chicago, IL and London: University of Chicago Press.

Marx, K. and Engels, F. (1968) *Selected Works*. London: Lawrence & Wishart.

Marx, K. and Engels, F. (1970) *The German Ideology*. London: Lawrence & Wishart.

McLellan, D. (1998) *Marxism After Marx*, 3rd edn. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

McLellan, D. (1980) *The Thought of Karl Marx*, 2nd edn. London: Macmillan.

McLellan, D. (1995) *Ideology*. 2nd edn. Milton Keynes: Open University Press.

Mead, W. R. (2006) 'God's Country?', *Foreign Affairs*, 85/5.

Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, D. and Williams, W. (1972) *The Limits to Growth*. London: Pan (New York: New American Library, 1972).

Michels, R. (1958) *Political Parties*. Glencoe, IL: Free Press.

Miliband, R. (1969) *The State in Capitalist Society*. London: Verso (New York: Basic, 1978).

Miliband, R. (1995) *Socialism for a Sceptical Age*. Oxford: Polity.

Mill, J. S. (1970) *On the Subjection of Women*. London: Dent.

Mill, J. S. (1972) *Utilitarianism, On Liberty and Consideration on Representative Government*. London: Dent.

Miller, D. (1984) *Anarchism*. London: Dent.

Millett, K. (1970) *Sexual Politics*. New York: Doubleday.

Mitchell, J. (1971) *Women's Estate*. Harmondsworth: Penguin.

Mitchell, J. (1975) *Psychoanalysis and Feminism*. London: Penguin.

Montesquieu, C. de (1969) *The Spirit of Laws*. Glencoe, IL: Free Press.

More, T. (1965) *Utopia*. Harmondsworth: Penguin (New York: Norton, 1976).

Morland, D. (1997) *Demanding the Impossible: Human Nature and Politics in Nineteenth-Century Social Anarchism*. London and Washington, DC: Cassell.

Mosca, G. (1939) *The Ruling Class*, trans. and ed. A. Livingstone. New York: McGraw-Hill.

Moschonas, G. (2002) *In the Name of Social Democracy – The Great Transformation: 1945 to the Present*. London and New York: Verso.

Murray, C. (1984) *Losing Ground: American Social Policy: 1950–1980*. New York: Basic Books.

Murray, C. and Herrnstein, R. (1995) *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. New York: Free Press.

Naess, A. (1973) 'The shallow and the deep, long-range ecology movement: a summary', *Inquiry*, vol. 16.

Naess, A. (1989) *Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Neocleous, M. (1997) *Fascism*. Milton Keynes: Open University Press.

Nietzsche, F. (1961) *Thus Spoke Zarathustra*, trans. R. J. Hollingdale. Harmondsworth: Penguin (New York: Random, 1982).

Nolte, E. (1965) *Three Faces of Fascism: Action Française, Italian Fascism and National Socialism*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Nozick, R. (1974) *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell (New York: Basic, 1974).

Oakeshott, M. (1962) *Rationalism in Politics and Other Essays*. London: Methuen (New York: Routledge Chapman & Hall, 1981).

Ohmae, K. (1989) *Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy* (London: HarperCollins).

O'Sullivan, N. (1976) *Conservatism*. London: Dent and New York: St Martin's Press.

O'Sullivan, N. (1983) *Fascism*. London: Dent.

Özkirmli, V. (2005) *Contemporary Debates on Nationalism: A Critical Engagement*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.

Paglia, C. (1990) *Sex, Art and American Culture*. New Haven, CT: Yale University.

Paglia, C. (1992) *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*. Harmondsworth: Penguin.

Parekh, B. (1994) 'The Concept of Fundamentalism', in A. Shtromas (ed.), *The End of 'isms'? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse*. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell.

Parekh, B. (2005) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, 2nd edn. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.

Pareto, V. (1935) *The Mind and Society*. London: Cape and New York: AMS Press.

Passmore, K. (2002) *Fascism: A Very Short Introduction*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Pierson, C. (1995) *Socialism After Communism*. Cambridge: Polity Press.

Plato (1955) *The Republic*, trans. H. D. Lee. Harmondsworth: Penguin (New York: Random, 1983).

Popper, K. (1945) *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge & Kegan Paul.

Popper, K. (1957) *The Poverty of Historicism*. London: Routledge.

Porritt, J. (2005) *Capitalism as if the World Matters*. London: Earthscan.

Poulantzas, N. (1968) *Political Power and Social Class*. London: New Left Books (New York: Routledge Chapman & Hall, 1987).

Proudhon, P. J. (1970) *What is Property?*, trans. B. R. Tucker. New York: Dover.

Purkis, J. and Bowen, J. (1997) *Twenty-First Century Anarchism: Unorthodox Ideas for a New Millennium*. London: Cassell.

Ramsay, M. (1997) *What's Wrong with Liberalism? A Radical Critique of Liberal Political Philosophy*. London: Leicester University Press.

Randall, V. (1987) *Women and Politics: An International Perspective*, 2nd edn. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Rawls, J. (1970) *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*. New York: Colombia University Press.

Regan, T. (1983) *The Case for Animal Rights*. London: Routledge & Kegan Paul.

Roemer, J. (ed.) (1986) *Analytical Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rothbard, M. (1978) *For a New Liberty*. New York: Macmillan.

Rousseau, J. -J. (1913) *The Social Contract and Discourse*, ed. G. D. H. Cole. London: Dent (Glencoe, IL: Free Press, 1969).

Roussopoulos, D. (ed.) (2002) *The Anarchist Papers*. New York and London: Black Rose Books.

Ruthven, M. (2004) *Fundamentalism: The Search for Meaning*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Said, E. ([1978] 2003) *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.

Sandel, M. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sassoon, D. (1997) *One Hundred Years of Socialism*. London: Fontana.

Schneir, M. (1995) *The Vintage Book of Feminism: The Essential Writings of the Contemporary Women's Movement*. London: Vintage.

Scholte, J. A. (2005) *Globalization: An Introduction*, 2nd edn. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.

Schumacher, E. F. (1973) *Small Is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered*. London: Blond & Briggs (New York: Harper & Row, 1989).

Schumpeter, J. (1976) *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: Allen & Unwin (Magnolia, MA: Petersmith, 1983).

Schwarzmantel, J. (1991) *Socialism and the Idea of the Nation*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Schwartzmantel, J. (1998) *The Age of Ideology: Political Ideologies from the American Revolution to Post-Modern Times*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Scruton, R. (2001) *The Meaning of Conservatism*, 3rd edn. Basingstoke: Macmillan.

Seabright, P. (2004) *The Company of Strangers*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Seliger, M. (1976) *Politics and Ideology*. London: Allen & Unwin (Glencoe, IL: Free Press, 1976).

Sen, A. (2006) *Identity and Violence*. London: Penguin.
Shtromas, A. (ed.) (1994) *The End of 'isms'? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse*. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell.
Singer, P. (1976) *Animal Liberation*. New York: Jonathan Cape.
Singer, P. (1993) *Practical Ethics*, 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.
Smart, B. (1993) *Postmodernity*. London and New York: Routledge.
Smiles, S. (1986) *Self-Help*. Harmondsworth: Penguin.
Smith, A. (1976) *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Smith, A. D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
Smith, A. D. (1991) *National Identity*. Harmondsworth: Penguin.
Smith, A. D. (2001) *Nationalism: Theory, Ideology, History*. Cambridge and Malden, MA: Polity Press.
Sorel, G. (1950) *Reflections on Violence*, trans. T. E. Hulme and J. Roth. New York: Macmillan.
Spencer, H. (1940) *The Man versus the State*. London: Watts & Co.
Spencer, H. (1967) *On Social Evolution: Selected Writings*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Spencer, P. and Wollman, H. (2002) *Nationalism: A Critical Introduction*. London and Thousand Oaks, CA: Sage.
Squires, J. (1999) *Gender in Political Theory*. Cambridge and Malden, MA: Polity Press.
Stelzer, I. (ed.) (2004) *Neoconservatism*. London: Atlantic Books.
Stirner, M. (1971) *The Ego and His Own*, ed. J. Carroll. London: Cape.
Sumner, W. (1959) *Folkways*. New York: Doubleday.
Sydie, R. A. (1987) *Natural Women, Cultured Men: A Feminist Perspective on Sociological Theory*. Milton Keynes: Open University Press.
Talmon, J. L. (1952) *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker & Warburg.
Tam, H. (1998) *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Tawney, R. H. (1921) *The Acquisitive Society*. London: Bell (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1955).
Tawney, R. H. (1969) *Equality*. London: Allen & Unwin.
Taylor, C. (1994) *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Thoreau, H. D. (1983) *Walden and 'Civil Disobedience'*. Harmondsworth: Penguin.
Tocqueville, A. de (1968) *Democracy in America*. London: Fontana (New York: McGraw, 1981).
Tolstoy, L. (1937) *Recollections and Essays*. Oxford: Oxford University Press.
United Nations (1972). See Ward and Dubois (1972).
United Nations (1980) *Compendium of Statistics: 1977*. New York: United Nations.
Vincent, A. (1995) *Modern Political Ideologies*, 2nd edn. Oxford: Blackwell.

Waldron, J. (1995) 'Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative', in W. Kymlicka (ed.) *The Rights of Minority Cultures*. London and New York: Open University Press.

Ward, B. and Dubois, R. (1972) *Only One Earth*. Harmondsworth: Penguin.

White, S. (ed.) (2001) *New Labour: The Progressive Future?* Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.

Willetts, D. (1992) *Modern Conservatism*. Harmondsworth: Penguin.

Wollstonecraft, M. (1967) *A Vindication of the Rights of Women*, ed. C. W. Hagelman. New York: Norton.

Wolff, R. P. (1998) In Defence of Anarchism, 2nd edn. Berkeley, CA: University of California Press.

Woodcock, G. (1962) *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*. Harmondsworth and New York: Penguin.

Woolf, S. J. (1981) (ed.) *European Fascism*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Wright, A. (1996) *Socialisms: Theories and Practices*. Oxford and New York: Oxford University Press.

المؤلف فى سطور

أندرو هيود:

نائب رئيس كلية كرويدون، وله مؤلفات عديدة منها «نظرية السياسية والسياسة والمفاهيم المفتاحية فى السياسة». ويشغل وظيفة المشرف الرئيسى من المستوى الأول على لجان الممتحنين بالدراسات العليا.

المترجم فى سطور

د. محمد صفار:

أستاذ مساعد فى الفكر السياسى والنظرية السياسية بجامعة القاهرة، ومن أعماله «تفكيك مفهوم القوة عند ميشال فوكو، والنظرية السياسية عند سيد قطب، والجذور الفكرية لدور مصر الإقليمى».

التصحيح اللغوى: وجيه فاروق
الإشراف الفنى: حسن كامل

يعد هذا الكتاب في المقام الأول دراسة للأيديولوجيات السياسية وليس تحليلاً لطبيعة الأيديولوجيا. ويصدر الكثير من الارتباك عن حقيقة أن "الأيديولوجيا" و"السياسة" - على الرغم من اتصالهما البين - مسألتان مختلفتان للغاية في دراستهما. فأن تتفحص "الأيديولوجيا" يعني أن تفكر في نمط خاص من الفكر السياسي، يتميز عن علم السياسة أو الفلسفة السياسية. ولذلك تتعلق دراسة الأيديولوجيا السياسية بالتفكير في أسئلة عن طبيعة ودور ودلالة تلك الفئة من الفكر، والتي ينبغي أن تصنف تحتها مجموعات من الأفكار والأطروحات السياسية كأيديولوجيات. فعلى سبيل المثال، هل الأيديولوجيا صواب أم خطأ، تحريرية أم قمعية، محتمة أم مجرد انتقالية؟ وبالمثل هل تعد القومية والتعددية الثقافية أيديولوجيات بنفس المعنى كالليبرالية والاشتراكية؟ ومن ناحية أخرى أن تدرس "الأيديولوجيات" يعني العناية بتحليل محتوى الفكر السياسي، والاهتمام بالأفكار والمذاهب والنظريات التي قدمتها التقاليد الأيديولوجية المختلفة والتي نشأت بين طياتها.

تصميم الغلاف: عبدالحكيم صالح